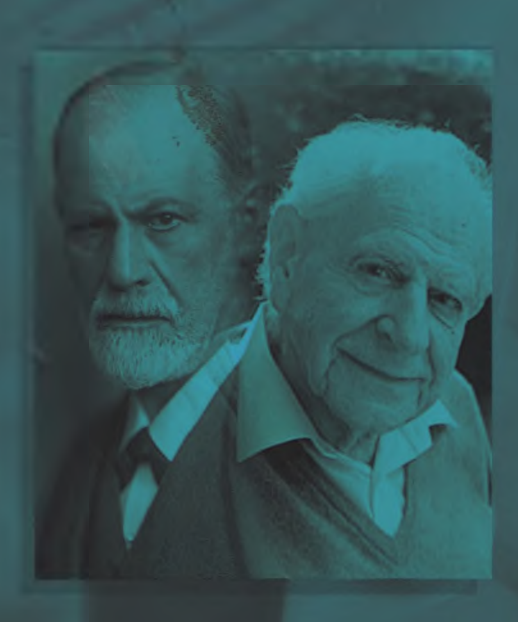
Giovanni Reale - Dario Antíseri

# Historia de la filosofía

## 7. De Freud a nuestros días



*Síntesis*

*Análisis*

*Léxico*

*Mapas conceptuales*

*Textos*






# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

GIOVANNI REALE – DARIO ANTÍSERI

# 7 DE FREUD A NUESTROS DÍAS






Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editrice La Scuola, con excepción de: Arborio Mella, 110; Bureau International d'Education (Ginebra), 27; Centro Cultural Francés, 126; Effigie, 229, 292, 310; Ewing Galloway, 151; Farabolafoto, 171; Grazia Neri, 224; "La Stampa", 72; Publifoto, 188.

La Editorial La Scuola se declara a disposición de los habientes derechos no encontrados, y además de las eventuales omisiones y/o errores involuntarios en la atribución de las fotografías y de los textos antológicos, y está dispuesta a corregirlos, en caso de amable señalación, en la próxima reimpresión.



**Título original**
*Storia della filosofia VII*
*Da Freud a oggi*

**Título traducido**
*Historia de la filosofía VII*
*De Freud a nuestros días*

**Autor**
*Giovanni Reale – Dario Antiseri*

**Traducción**
*Jorge Gómez*



2a. edición, 2010
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

**ISBN**
978-958-715-082-7


Carrera 46 No. 22A-90
*Tel.:* 3682099 – *Fax:* 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.com.co
www.sanpablo.com.co

**Distribución:** Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67
*Tel.:* 4114011 – *Fax:* 4114000
*E-mail:* direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

# PRESENTACIÓN

Existen teorías, argumentaciones y disputas filosóficas porque existen *problemas filosóficos*. Así como en la investigación científica, ideas y teorías son respuestas a problemas científicos, de igual forma, análogamente, en la investigación filosófica las teorías filosóficas son intentos de solución para los problemas filosóficos.

Los problemas filosóficos, pues, existen, son inevitables e irreprimibles; involucran a cada hombre individual que no renuncie a pensar. La mayor parte de tales problemas no dejan en paz: ¿Existe Dios o sólo existimos nosotros, perdidos en este inmenso universo? ¿Es el mundo un *cosmos* o un *caos*? ¿Tiene la historia humana un sentido? ¿Si lo tiene, cuál es? O bien, ¿todo –la gloria y la miseria, las grandes conquistas y los sufrimientos inocentes, víctimas y victimarios– todo eso justamente será devorado por el absurdo, por el sinsentido? ¿El hombre es libre y responsable o sólo es un simple fragmento insignificante del universo, determinado en sus acciones por rígidas leyes naturales? ¿Puede la ciencia darnos certezas? ¿Qué es la verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre razón científica y fe religiosa? ¿Cuándo podemos decir que un Estado es democrático? ¿Y cuáles son los fundamentos de la democracia? ¿Se puede obtener una justificación racional de los valores más altos?

Estos son algunos de los problemas filosóficos de fondo que conciernen a las opciones y al destino de cada hombre y con los que se cimentaron las mentes más excelsas de la humanidad, que dejaron en herencia un verdadero y propio patrimonio de ideas que constituyen la identidad y la gran riqueza de Occidente.

La historia de la filosofía es la historia de los *problemas* filosóficos y de las *argumentaciones* filosóficas. Es la historia de las *disputas* entre los filósofos y de los *erro-*

*res* de los filósofos. Es la historia de los intentos siempre nuevos de atacar asuntos que para nosotros son ineludibles, con la esperanza de conocernos siempre más a nosotros mismos y de hallar orientaciones para nuestra vida y motivaciones menos frágiles para nuestras opciones.

La historia de la filosofía occidental es la historia de las ideas que han informado, es decir, que han dado forma a la historia de Occidente. Es un patrimonio que no se ha disipado, una riqueza que no se ha perdido. Y justamente con tal fin, aquí *se explican analíticamente y se exponen con la mayor claridad posible* los problemas, las teorías, las argumentaciones y las disputas filosóficas.

Una exposición que intente ser clara y detallada, lo más comprensible en la medida de lo posible y que al mismo tiempo quiera ofrecer explicaciones exhaustivas, conlleva, sin embargo, un "efecto perverso", en el sentido que no rara vez puede constituir un obstáculo para la "memorización" del complejo pensamiento de los filósofos.

Esta es la razón por la cual algunos autores han pensado, siguiendo el paradigma clásico de la Uberweg, hacer preceder la exposición analítica de los problemas y de las ideas de los diferentes filósofos, por una síntesis de tales problemas e ideas, concebida como instrumento didáctico y ayuda para la memorización.

Se ha dicho con exactitud, en líneas generales, que un gran filósofo es el genio de una gran idea: Platón y el mundo de las ideas; Aristóteles y el concepto del Ser, Plotino y la concepción del Uno, Agustín y la "tercera navegación" sobre el leño de la cruz, Descartes y el "cogito", Leibniz y las "mónadas", Kant y el trascendental, Hegel y la dialéctica, Marx y la alienación del trabajo, Kierkegaard y el "individuo", Bergson y la "duración", Wittgenstein y los "juegos lingüísticos", Popper y la "falsación" de las teorías científicas, etc.

Pues bien, los dos autores de esta obra proponen un léxico filosófico, un *diccionario de conceptos fundamentales* de los diversos filósofos, presentados de manera didáctica completamente nueva. Si las síntesis iniciales son el instrumento didáctico para la *memorización*, el léxico fue concebido y elaborado como instrumento para la *conceptualización*; y ambos como la clave que permite entrar en los escritos de los filósofos y de darles interpretaciones que encuentren enganches más sólidos en los mismos textos.

Síntesis, análisis y léxico se unen, por lo tanto, a la amplia y meditada selección de los textos, pues los dos autores de la presente obra están profundamente convencidos del hecho que la comprensión de un filósofo se alcanza, de manera

adecuada, no sólo recibiendo lo que dice el autor, sino también lanzando sondas intelectuales en los modos y en las jergas específicas de la escritura filosófica.

Los autores, para la ejecución de este conjunto trazado, se inspiraron en precisos cánones psicopedagógicos para agilizar la memorización de las ideas filosóficas, que son las más difíciles de recibir: siguieron el método de llamada a algunos conceptos-clave, como a círculos, poco a poco más amplios, que van exactamente de la síntesis al análisis y a los textos. Tales llamadas, afirmadas y ampliadas de manera oportuna, ayudan, de modo bastante eficaz, a fijar en la atención y en la memoria los nexos fundantes y las estructuras que soportan el pensamiento occidental.

Se deseó igualmente ofrecer al joven, formado ya en el pensamiento virtual, tablas que representan sinópticamente *mapas conceptuales*.

Además, se consideró oportuno enriquecer el texto con toda una vasta y surtida serie de imágenes que presentan, fuera del rostro de los filósofos, textos y monumentos típicos de la disputa filosófica.

Se presenta, pues, un texto construido científica y didácticamente, con el intento de ofrecer instrumentos adecuados para introducir a nuestros jóvenes a que miren la historia de los problemas y de las ideas filosóficas como la historia grande, fascinante y difícil de los esfuerzos intelectuales que nos dejaron como don pero también como tarea, las más elevadas inteligencias de Occidente.

GIOVANNI REALE - DARIO ANTÍSERI

# PRÓLOGO

Arriba la Colección *Textos de Filosofía* al tomo 7 de la *Historia de la Filosofía* de Giovanni Reale y Dario Antíseri. ¿Qué va a encontrar aquí el lector? Lo vibrante de los sucesos filosóficos del siglo XX, lo que hereda el siglo XXI como horizonte para su desenvolvimiento espiritual en el contexto del pensamiento filosófico.

¿Cómo sintetizar ese pasado siglo –del que muchos de los lectores de este volumen provienen–? Cualquier respuesta resultará esquemática y recortada. No obstante, como se podrá constatar en las páginas siguientes: como un siglo de rigorización del pensamiento filosófico, como un anhelo de hacer de todas las prácticas de pensamiento: ciencias, como una aspiración a dar *fundamento epistemológico* a las distintas versiones de la comprensión del mundo, de la experiencia humana, del devenir de la historia, del *télos* y las raíces de la misma, en fin, de un variante proyecto de racionalidad. Ello no indica que no hubiese, a su vez, un intento de *desbordamiento* de este proyecto; pero, sin duda, tal *des-bordamiento* a su vez implicaba el *límite* o el *borde* mismo.

Reale y Antíseri recorren en este volumen, digamos, tres principales puertos de esa epistemologización de la cultura en el siglo XX:

1. Las *Ciencias Humanas*: psicología –en la vertiente de Jean Piaget en su modo de *epistemología genética*–; y, en general, el proyecto de conversión de la psicología en *ciencia natural*, desde posturas como las de Pavlov y Skinner. La lingüística de F. de Saussure con el descubrimiento del concepto fuerte de *oposición* que se manifestara en pares como: *lengua-palabra*, *sincronía-diacronía*; la antropología de Tylor y de las ideas sobre una presunta "cultura primitiva"; la sociología del conocimiento desplegada por Mannheim; el derecho, puesto en la encrucijada *iusnaturalismo* y *positivismo jurídico* por Kelsen; la emergencia de la nueva retórica según las investigaciones de Chaïm Perelman –misma que, a su modo, bien podría hacer las veces de *epistemología de las ciencias sociales*, como lo argumenta este autor–; la economía, con *estatuto de ciencia*, en la vertiente de la Escuela Austríaca –de Keynes (Menger, von Mises) que se extendió a Felix Kaufmann, al migrar a los Estados Unidos–; el liberalismo de von Hayek; el psicoanálisis: Freud y su "herencia" en Jung; el estructuralismo: Lévi-Strauss, Althusser, Foucault y Lacan.

2. El *programa de rigorización conceptual de las nociones fundamentales del cálculo infinitesimal* en la lógica, la matemática, la física y la biología del siglo XX y sus efectos en la epistemología según las versiones de M. Schlick, R. Carnap (Círculo de Viena), P. W. Bridgman, G. Bachelard y K. R. Popper –bien que en estos dos últimos desde una perspectiva crítica ante esos supuestos–; el neopositivismo; la "herencia" de Popper: en Khun con sus relevantes títulos: *revolución científica, paradigma, normalidad*; los programas de investigación desplegados por Lakatos; la epistemología anárquica de Feyerabend.

3. La *filosofía teórica norteamericana* de Quine, Rorty, Putnam, Bartley; el racionalismo pancrítico; el paso del análisis de la teoría de la relatividad al análisis del psicoanálisis por parte de Grünbaum.

Los autores, fuera de ese *epistemologismo* y como un modo de rebasarlo, precisamente, dan paso a la exposición de las relaciones entre:

4. *Individuo, mercado y estado en la politología norteamericana contemporánea* examinando el neocontractualismo de Rawls, el "Estado mínimo" de Nozick, y la perspectiva "Para una teología católica del Capitalismo Democrático" de Novak.

Esta última parte de la obra entra de lleno en la exposición de las alternativas realizadas para superar –como ya se dijo– la hegemonía de la perspectiva epistemológica a la cual se había sometido el pensar sobre el sujeto (*psicología*), la interacción simbólica (*sociología*), la riqueza y su distribución (*economía*), la cultura (*antropología*) y la superación de la crueldad (*democracia*).

Si se piensa la *filosofía* como una *carrera de relevos* en la que de uno a otro un investigador entrega su *testimonio*, Reale y Antíseri han concluido el tramo del recorrido que hubieron de comprometer. En ese sentido, ahora la responsabilidad queda en *cuerpo y alma* para ser no sólo retomada, sino también avanzada, progresada, proseguida hasta ser entregada a otras generaciones.

Este tomo 7 del proyecto *Colección Textos de Filosofía* tiene, para esta obra, un camino de diálogo –como ha ocurrido con los otros volúmenes– en particular los títulos: *Tratado de Epistemología*, *Filosofía de la ciencia*, *Pensar sobre nosotros mismos* y *Filosofía actual en perspectiva latinoamericana*.

Con este volumen, que completa la *Historia de la filosofía*, queda un testimonio de cómo se puede ejecutar *la enseñanza de la filosofía* desde su investigación: yendo a las *fuentes* –de las que el lector encuentra textos directos de los pensadores considerados–, *exponiendo* a la par los orígenes de los planteamientos y sus consecuencias y efectos, destacando para el aprendiz las principales tesis, reconstruyendo las exposiciones con mapas conceptuales, ilustrando los capítulos con imágenes de lo que fuera el presente vivo en que emergió una obra o en el modo en que ha sido interpretado gráficamente el mismo.

Quede, pues, al término de este *Prólogo*: el testimonio del rigor de la investigación filosófica y de su enseñanza, por un lado; y, por otro, la gratitud a los lectores de lengua castellana por la acogida que han prodigado a esta obra.

Dr. Germán Vargas Guillén
Director de la Colección Textos de Filosofía

Decimosexta parte

# LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL SIGLO XX

*La gramática universal es un conjunto de principios que caracteriza la clase de las gramáticas posibles, proclamando el modo en que se organizan las gramáticas particulares.*

NOAM CHOMSKY

*Mi "justicia" [...] es la justicia de la democracia, en resumen, la justicia de la libertad.*

HANS KELSEN

*El problema fundamental del destino de la especie humana me parece que es el siguiente: si, y hasta qué punto, la evolución civil de los hombres logrará dominar las perturbaciones de la vida colectiva provocadas por su pulsión agresiva y autodestructora.*

SIGMUND FREUD

*En nuestros días más que la ausencia o la muerte de Dios, se proclama el fin del hombre.*

MICHEL FOUCAULT

*Quien controla todos los medios, establece todos los fines.*

FRIEDRICH A. VON HAYEK

CAPÍTULO XLV

# LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL SIGLO XX

## I. *Premisa*

### 1. Cuestiones generales

Sin pretender parecer actualizados y sin deseos de ser vanamente integrales, en el presente curso de historia de la filosofía quisimos reunir el tratado del desarrollo de las ciencias humanas en el siglo XX. La razón que nos movió a hacerlo es la misma por la cual se suele insertar en los manuales de filosofía ciertas evoluciones de las teorías lógicas, matemáticas, físicas o biológicas: se trata del hecho de que en el desarrollo de las ciencias aparecen continuamente teorías muy influyentes, en ocasiones incluso devastadoras, y en cualquier caso, relacionadas y entrelazadas estrechamente con el avance de los problemas y de los argumentos filosóficos. Cuestiones de método, imágenes del hombre, teorías sobre el Estado y de la sociedad, conjeturas sobre la historia humana son problemas típicos de la tradición de la investigación filosófica.

Bien, precisamente sobre estos problemas ejerce su influencia toda una serie de teorías que se suele agrupar bajo la expresión "ciencias humanas" y que van desde el psicoanálisis a la psicología, a la lingüística, a la sociología, a la sociología del conocimiento, a la antropología cultural, a la filosofía del derecho y a la economía.

Dado el evidente influjo que el psicoanálisis ha tenido en el espectro del pensamiento contemporáneo, dedicaremos un capítulo aparte a Freud y al *movimiento psicoanalítico.* Las otras disciplinas, ya mencionadas, se expondrán en lo que se

refiere a su *relevancia filosófica*, aunque no pueda evitarse el tratamiento de aquellos elementos técnicos indispensables para la comprensión de sus rasgos filosóficos.

El empirismo tradicional concibió la mente humana, sobre todo, como pasiva; pero hoy vemos que la *psicología de la forma*, por ejemplo, pone en evidencia la espontaneidad de la mente en el pensamiento productivo.

El *conductismo*, que considera en el hombre sólo sus comportamientos observables y concibe la mente como reactiva ante los estímulos del ambiente, se muestra contrario al psicoanálisis y a la psicología de la forma.

¿Acaso, estas concepciones carecen de interés para la imagen del hombre?

Ni la lingüística, de Saussure a Chomsky, se ha mostrado irrelevante para la filosofía y no sólo para la filosofía del lenguaje: Saussure está en el origen del movimiento filosófico neodeterminista llamado estructuralismo, y el innatismo de Chomsky es uno de los elementos esenciales en la controversia actual sobre la estructura y el funcionamiento de la mente.

También la *epistemología genética* de Piaget es contraria a la vieja idea de que la mente es una tabula rasa y, contra la posición de tipo kantiano, sostiene que "espacio", "tiempo", "causalidad", etc., no son formas *a priori*, sino que son construidas en diversos estadios del desarrollo de la mente del niño.

No es preciso justificar un ámbito de investigación como el de la *sociología del conocimiento*, que de Marx en adelante, por medio de Scheler y Mannheim, ha estado presente continuamente en la discusión *filosófica* conexa con las relaciones entre sociedad y producciones mentales.

Dígase lo mismo para las investigaciones de Chaïm Perelman sobre la "nueva retórica" o para las de la *filosofía del derecho*, investigaciones que en el siglo XX han conocido un alto nivel de rigor científico, especialmente con Hans Kelsen.

Quisimos insertar también algunas consideraciones sobre la *antropología cultural*, simplemente para que se conozca cómo ha venido elaborándose, poco a poco, el concepto de cultura.

Finalmente, no podíamos dejar de lado, incluso una rápida alusión a dos *teorías económicas* –el marginalismo y la teoría de Keynes– que, además de su influencia en la vida comunitaria de los hombres, han ofrecido nuevas ideas sobre el "valor económico" criticando uno de los pilares del marxismo, a saber, la teoría del valor-trabajo.

# II. *La psicología de la forma*

## 1. Ehrenfels; la Escuela de Graz y la Escuela de Würzburg

La *psicología de la forma* o *Gestaltpsychologie* (*Gestalt*, en alemán, significa "forma"), encuentra sus orígenes en un estudio de Christian von Ehrenfels (1859-1932) *Sobre las cualidades formales*, en el que pone en evidencia la existencia de "objetos perceptivos" (como las formas espaciales, las melodías, las estructuras rítmicas) que no se reducen a la suma de sensaciones puntuales, sino que se presentan originalmente como "formas", o sea, como relaciones estructuradas, precisamente como algo diverso de una suma de "átomos" de sensaciones. Así, una melodía no es la suma de cada una de las notas, de modo que las notas pueden variarse y, sin embargo, se percibe como invariable la "forma melódica" (este es el principio de la "transponibilidad de las cualidades formales").

Después de Ehrenfels, se formó en Graz, en torno a Alexius Meinong (1853-1920) una floreciente escuela que diferenció, con respecto a las funciones perceptivas y representativas, dos tipos de *objetos*:

1) *Objetos elementales*, o sea, los datos sensoriales (como los colores, los sonidos, etc.).
2) *Objetos de orden superior*, entre los cuales pueden enumerarse las formas o estructuras.

Ahora bien, mientras que los objetos elementales son el resultado de la actividad de los órganos sensoriales periféricos, los objetos de orden superior, conectados a los elementales por una relación de "fundación", son el resultado de la actividad específica de la *producción*.

El trabajo más importante de Meinong es *La teoría de los objetos* (1904). Sus alumnos más conocidos son S. Witasek y V. Benussi.

Benussi, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, pasó de Graz a Padua. Desaparecido prematuramente en 1927, lo sucedió Cesare Musatti, quien más tarde se trasladó a la Universidad de Milán. La dirección del Instituto de Psicología de Padua (que en los últimos años se transformó en un curso de doctorado en Psicología) fue asumida por un alumno de Musatti, Fabio Metelli, uno de los representantes italianos de la *Gestaltpsychologie* en sentido estricto, autor de trabajos sobre la percepción, apreciados a nivel internacional.

Una tendencia análoga a la de la Escuela de Graz se desarrolló con el rechazo del atomismo y del asociacionismo psicológico, también por la Escuela de Würzburg que, dirigida por Oswald Külpe (1862-1915), tuvo como centro de interés la investigación sobre los procesos de pensamiento y desarrolló la teoría del "pensamiento sin imágenes". "La actividad –escribe Külpe– es el hecho principal; la receptividad y el mecanismo de las imágenes son secundarios".

## 2. Max Wertheimer y la Escuela de Berlín

Cuando se habla de psicología de la forma, generalmente se entiende como la cantidad de investigaciones elaboradas a partir de 1911 por la Escuela de Berlín, formada por tres investigadores muy originales: Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967) y Kurt Koffka (1886-1941). Contra la Escuela de Graz (y Benussi en particular) que sostenía firmemente la distinción entre sensaciones y producción de formas, la Escuela de Berlín sostuvo que es imposible mantener el viejo concepto de "átomos sensoriales". Y precisamente, el problema inicial de la Escuela de Berlín fue el de la psicología de la percepción, pero posteriormente el horizonte de la perspectiva se amplió con la aplicación de los principios, que habían manifestado su fecundidad en el campo de los fenómenos perceptivos, a otros campos: Wertheimer y luego Dunker estudiaron el pensamiento productivo; Köhler investigará el problema de la inteligencia animal; Gelb, Fuchs y Goldstein se dedicarán al estudio de problemas psicológicos relacionados con la patología cerebral; Koffka, al estudio de la memoria; Asch, a la psicología social; Arnheim, a la psicología del arte.

Pero entremos en la teoría. Todos conocemos el fenómeno del movimiento aparente o fenómeno estroboscópico. Cuando un objeto visual, una línea, por ejemplo, es mostrado momentáneamente en un lugar e inmediatamente otro objeto aparece en un segundo lugar, no muy distante del primero, el observador no ve dos objetos que aparecen en rápida sucesión en sus respectivos lugares, sino que ve un solo objeto que se mueve rápidamente del primero al segundo lugar. Físicamente no se ha dado ningún desplazamiento de la línea de un lugar al otro, pero lo percibido es precisamente ese movimiento (pensemos en los fotogramas inmóviles que, proyectados sobre la pantalla rápidamente, uno después de otro, generan precisamente movimientos estroboscópicos que constituyen la percepción cinematográfica). Bien, la vieja psicología asociacionista que pensaba que las percepciones consistían en "sensaciones locales independientes", consi-

deraba tales percepciones como "ilusiones", como si fueran producto de un error del pensamiento del observador. Sin embargo, Wertheimer no procedió de este modo, no negó los hechos incómodos y desconcertantes. Él, más bien, examinó el *movimiento aparente* en numerosos experimentos y se dio cuenta de que este movimiento es un hecho *perceptivo real* y que la hipótesis del juicio erróneo no era comprobada por los hechos: el campo no aparece como un mosaico de muchas piezas pequeñísimas ni el movimiento estroboscópico es percibido como un montón de sensaciones.

De esta investigación resultó el principio fundamental de la *Gestaltpsychologie*: nosotros percibimos *totalidades estructuradas* y no agregados de sensaciones puntuales. Esto vale no sólo para el campo visual sino que también, por ejemplo, las melodías son cualidades globales. Aquellas que los músicos llaman tonalidad "mayor" o "menor" son características de las frases y no de los tonos individuales. O también: cuando las notas *do* y *sol* suenan conjuntamente, producen una cualidad que en música se llama quinta. Esta cualidad no está ni en *do* ni en *sol*, ni depende de esas notas particulares, ya que cualquier asociación de dos notas en la proporción de 2/3 es reconocida enseguida como una quinta. En resumen, la psicología tradicional asociacionista (o "sumativo-agregativa", "positivista", "mecánica") establece la siguiente ecuación: helado de vainilla = "frío" + "dulce" + "olor a vainilla" + "suave" + "amarillo". Pero, la psicología de la forma rechaza este modo de pensar "psicoquímico". "Para la psicología de la forma, escribe David Katz, el todo es más que la suma de las partes singulares y no (como para el positivismo) otra cosa que la suma de estas partes". A propósito de este principio ("el todo es mayor de la suma de las partes") Köhler prefería la fórmula "el todo es *distinto* de la suma de las partes".

No obstante, nuestras percepciones de los fenómenos son de formas o cualidades estructuradas que no se reducen a la suma de las partes. Estas son algunas de las leyes que guían el origen de las formas ópticas:

1) Ley de la proximidad: "Las partes de un conjunto perceptivo se reúnen en unidad conforme a la mínima distancia, *ceteris paribus*".
2) Ley de la semejanza: "Si el estímulo está formado por una multitud de elementos diversos, se manifiesta –*ceteris paribus*– una tendencia a recoger en grupos los elementos semejantes entre sí".
3) Ley del cierre: "Las líneas que delimitan una superficie se perciben –*ceteris paribus*– como unidad más fácilmente que aquellas que no se cierran".

4) Ley de la continuidad o del "destino común": "Aquellas partes de una figura que forman una 'continuidad' o tienen un 'destino común' se constituyen en unidad más fácilmente que las otras. Esta ley impide frecuentemente que las partes pertenecientes a objetos diversos se fundan en "unidad" o, en otras palabras, nos ayuda a ver separadamente objetos que se hallan en contacto óptico entre sí". Esta ley se puede ejemplificar con la observación de las dos figuras que siguen:

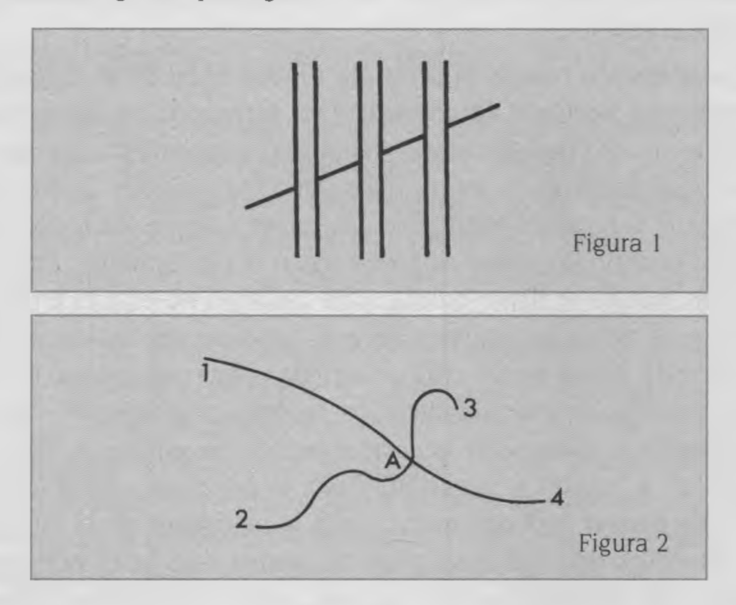


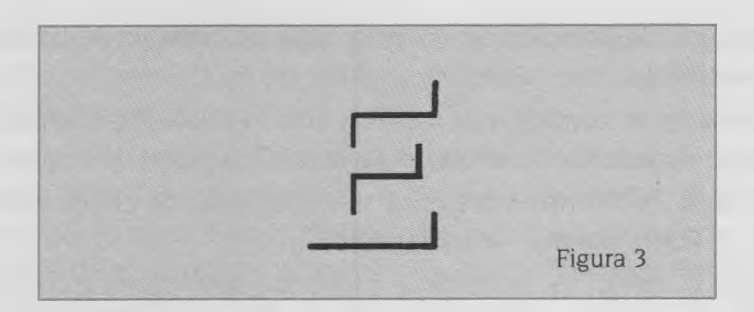
Figura 1

Figura 2

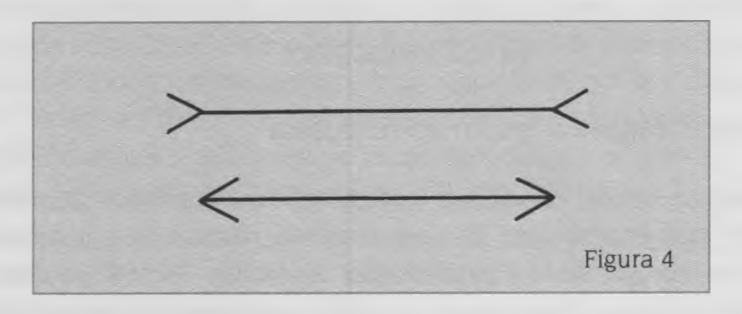
En la figura 2, por ejemplo, no vemos la línea de 1 a A a 2; ni vemos 3 A 4 ó 2 A 4; vemos sobre todo 3 A 2 y 1 A 4.

5) Ley del movimiento común: "Forman unidad los elementos que se mueven conjuntamente y de modo semejante o, generalmente, que se mueven con diferencia de otros que están quietos".

6) Ley de la experiencia: "La psicología de la forma, aunque no atribuya a la experiencia la misma importancia para la organización (perceptiva) de las cosas que le da la psicología asociacionista, no duda en reconocerle una acción concomitante junto a los factores ya mencionados". No es por azar que quienes conocen el alfabeto latino, no tardan en reconocer, en la figura 3, una E "mayúscula, pero al invertir en 90° la figura, ya no veremos una E sino tres líneas separadas:


Figura 3

Además, las ilusiones ópticas, han constituido siempre un rompecabezas para la psicología asociacionista. ¿De qué manera, ésta que considera las percepciones de los objetos, como suma de unidades perceptivas aisladas, puede explicar que los dos segmentos de la figura 4, geométricamente iguales, aparecen uno más largo que el otro?


Figura 4

En cambio, la psicología de la forma, tomando como punto de partida la totalidad de la figura, explica esta "ilusión" óptica. Del mismo modo que aclara una gran cantidad de fenómenos sonoros, incluso el modo como se organizan nuestras percepciones de los colores. Aquí no se puede detener sobre los geniales trabajos de psicología animal, realizados por Köhler (como monos que resuelven el problema de coger un banano, tomando un bastón y *empleándolo como un instrumento*; con monos que, para coger un banano que sería inalcanzable de otro modo, añaden una caña a otra y luego usan esto como *instrumento* para sus intentos; o también con monos que, para resolver el mismo problema, usan una caja como taburete (y así sucesivamente), sobre las investigaciones de Wertheimer relacionadas con el pensamiento productivo o sobre las investigaciones de K. Lewin sobre la acción de la afectividad en la dirección del comportamiento o en la determinación de las características psicológicas del ambiente.

Por el momento, basten las siguientes consideraciones:

1) La psicología de la forma es, en psicología, el análogo de la teoría del campo en física.
2) Ella representa la reacción más decidida ante la psicología atomista y asociacionista de la percepción, que tenía ya muchos siglos de historia.
3) La psicología de la forma representa "una reformulación crítica del innatismo" (C. C. Pratt), por más de un aspecto.
4) Ha tenido el mérito de subrayar la capacidad innovadora y creadora del sujeto humano.
5) "En la psicología animal introdujo un modo de experimentación y una concepción que le permiten ser una verdadera psicología" (G. Zunini).
6) Con la psicología de la forma toda la problemática del conocimiento tuvo un fuerte impulso.

## III. El *conductismo*

### 1. Watson y el esquema "estímulo-respuesta"

John B. Watson (1878-1958) fue el norteamericano fundador del *conductismo*, cuyos trabajos más importantes (*El comportamiento. Introducción a la psicología comparada*, 1914; *La psicología desde el punto de vista conductista*, 1919; *Conductismo*, 1925; 1930), son conocidos actualmente por un público muy amplio. Watson inició sus investigaciones estudiando el comportamiento de los ratones en el laberinto. Posteriormente, se dedicó a la investigación de los *comportamientos humanos*.

El propósito fundamental de Watson fue el de convertir la psicología en una ciencia al igual que las ciencias naturales. Para lograrlo, es indispensable eliminar del discurso psicológico los datos de la introspección. Los datos proporcionados por la introspección son *datos intimistas* que no pueden ser sometidos al control público de la experimentación y, por lo tanto, no pueden ser tomados como base de una psicología en cuanto ciencia.

La "conciencia" no puede, en resumen, servir de fundamento de la "ciencia" psicológica. Lo que el psicólogo, en cuanto tal, puede estudiar científicamente son los comportamientos (en inglés: *behaviors*) humanos.

Del mismo modo que un químico estudia el comportamiento de una sustancia (o su manera de reaccionar), puesta en determinadas condiciones, así el psicólogo estudia el comportamiento de un individuo puesto en determinadas condiciones.

Y como el químico cambia las condiciones para observar las diversas reacciones de la sustancia, así el psicólogo cambia las condiciones para observar cómo cambia el comportamiento del individuo.

El comportamiento, público y observable, es el único objeto de la psicología. *El hombre se reduce a los comportamientos; la ciencia psicológica es pues la del conductismo.* El psicólogo, por lo tanto, trabaja como el científico de la naturaleza: "Dada [...] una situación, él debe establecer lo que el individuo hará ante la misma. Y viceversa: viendo que un individuo hace tal cosa, es necesario ser capaz de indicar la situación o el objeto que ha producido tal acto".

Watson formulaba tales principios en 1913, en un folleto programático llamado *La psicología vista por un behaviorista*. En *Conductismo*, de 1925, Watson ataca a fondo la psicología tradicional y sus datos de introspección; las viejas "sensaciones" son sustituidas por las "respuestas" del comportamiento; y se afirma que "el pensamiento es una forma de comportamiento, es una organización motora, exactamente como jugar tenis o golf [...]. Convencido de haber eliminado del castillo "hombre" todos los fantasmas introducidos en él por la vieja psicología tradicional, Watson no tenía más que estudiar los comportamientos y las leyes que, dadas determinadas situaciones, permiten explicarlos y preverlos.

Los comportamientos son los objetos únicos de la psicología y ésta ha de hallar las leyes que los explican. Encontrar las leyes explicativas implica encontrar las causas. Watson encuentra estas causas en los "estímulos" que el individuo recibe incesantemente del ambiente: los comportamientos son respuestas a "estímulos" ambientales y la psicología científica es la ciencia del par "estímulo-respuesta". La diferencia entre el animal y el hombre estaría, según Watson, en la mayor complejidad de los comportamientos humanos. En todo caso, para el conductista: *omnis actio est reactio.*

## 2. Pavlov y los "reflejos condicionados"

Ahora, pues, es fácil confrontar la "psicología" de Watson con la "fisiología" psicológica de Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936), quien mostró la importancia de los procesos fisiológicos para la psicología, procesos con los cuales el organismo responde a los estímulos recibidos.

Sus experimentos con los perros han sido famosos. Es bien conocido que en los perros ver alimento provoca la salivación (y este es un reflejo incondicionado) y que si, en vez de mostrar la comida, se toca una campanilla, el perro no

tiene ninguna reacción gástrica. Pero si, durante cierto tiempo, se toca la campanilla al tiempo que se muestra la comida, entonces sucede que al simple sonido de la campana, el perro comienza a salivar. Este sí es un "reflejo condicionado". Pavlov dice que se tiene "una secreción psíquica". Un estímulo indiferente (como el sonido de una campanilla) se vuelve eficaz "con la condición" de estar unido a un estímulo normal.

Continuando con sus investigaciones y generalizándolas, Pavlov creía que, con la teoría de los reflejos condicionados, podía explicar muchos comportamientos humanos. La obra de Pavlov *Los reflejos condicionados* es de 1923. Pero, entretanto, desde 1917, recuerda B. F. Skinner, los rusos tenían necesidad de los reflejos condicionados y convirtieron a Pavlov en un héroe. En efecto, si los hombres no eran ni productivos ni felices, la culpa era del ambiente y con la ayuda de los principios de Pavlov, el gobierno podía cambiar el ambiente y con él a los hombres. Sin embargo, aunque el gobierno tuvo una excelente oportunidad, los rusos, aún en los años treinta, no eran ni muy felices ni muy productivos. "Pavlov cayó en desgracia y durante veinte años la investigación rusa se redujo a los procesos fisiológicos no relacionados directamente con el comportamiento. Cuando la Segunda Guerra Mundial volvió a darle confianza a Rusia, Pavlov llegó a ser un héroe nacional y se le dio a los reflejos condicionados una segunda oportunidad para construir la vida ideal".

## 3. Los avances del conductismo y Skinner

Los avances del conductismo, luego de Watson, tomaron diversas direcciones y, antes de reseñarlas brevemente, es útil recordar que si la epistemología que subyace a las ideas de Watson es, sustancialmente, la del pragmatismo, la epistemología de los conductistas, más cercanos a nuestros días, es la del operacionismo de Bridgman. Watson, en efecto, había criticado duramente, por ejemplo, al psicoanálisis, pero E. B. Holt (1873-1946) buscó (en su obra *El deseo freudiano y su lugar en la ética*, 1915), igualar "conciencia" y "comportamiento": él identificó la "respuesta específica", que es el comportamiento, con la "pulsión freudiana" y en ella incluyó cosas como el impulso, la motivación, etc.

La psicología de la forma había sido fuertemente crítica respecto del conductismo (que niega la validez de la experiencia directa), pero E. C. Tolman (1886-1961), que había estado en contacto con Bühler, introdujo en el conductismo el principio de la psicología de la forma, sosteniendo que el comportamiento es una *Gestalt*, es

decir, una organización total. En *El comportamiento de los animales y del hombre* (1932), Tolman habla de "comportamiento intencional" (*purposive behavior*), en el sentido de que las acciones humanas (y también animales) no funcionan mediante el simple esquema mecánico de estímulo-respuesta; los comportamientos se explican mejor si se consideran como cadenas de acciones orientadas hacia *fines precisos*.

Con Clark L. Hull (1884-1952), el conductismo, además de enriquecerse con conceptos como el de "impulso motivacional" (*drive*), tomó igualmente una configuración axiomática, en cuanto Hull quiso presentarlo como un sistema teórico-hipotético-deductivo. Hull creó, con un grupo de colaboradores (O. Mowrer, E. Hilgarad, J. Whiting y otros), la Escuela antropológica de Yale.

Actualmente Burrhus F. Skinner (1904-1990), es el representante más conocido, más discutido y también el más combativo del conductismo. Criticado por sus provocaciones antiteóricas (el conductismo consistiría en *descripciones* de hechos más que en *interpretaciones* y *explicaciones* de hechos: ¿pero, es posible describir sin interpretar? ¿Describir no es ya interpretar conforme con una teoría?), Skinner fue atacado violentamente por las aplicaciones de sus principios conductistas a los proyectos de reforma social (*Walden Two*, 1948, una especie de utopía de una sociedad basada en principios conductistas; *Más allá de la libertad y la dignidad*, 1971): la manipulación del comportamiento, como la concibe Skinner, conduciría –se ha hecho notar– a una opresión total ejercida sobre hormigas obreras, condicionadas aun en la creencia de que son felices de llevar tal tipo de vida. Negley y Patrick escribieron que "de todas las dictaduras, ésta (la de Skinner) es la más profunda, y dictadores potenciales podrían hallar en esta utopía un manual para la práctica política". Skinner, en cambio, sostiene que "*Walden Two* describe una comunidad imaginaria de unas mil personas que viven una vida ideal"; afirma que "la vida en *Walden Two* no sólo es buena, sino que también parece realizable" y que "las utopías son ciencia ficción, y hemos aprendido que la ciencia ficción tiene modo de llegar a ser realidad" (en los Estados Unidos se han hecho intentos de realizar Walden Two por parte de grupos de jóvenes).

Contra Tolman, Skinner refuta la idea de que un organismo vivo aprende a comportarse de un determinado modo porque tendría la expectativa de la verificación de un hecho dado. Referirse a "hechos mentales" no hace avanzar, en opinión de Skinner, a la ciencia. La psicología es ciencia del comportamiento. Sin embargo, escribe Skinner, en *El comportamiento de los organismos* (1939), no todas las actividades de los organismos son *comportamiento*, sino sólo aquellas que "ejercen una acción y establecen un intercambio con el mundo circundante". El comporta-

miento es una acción que produce un efecto. Tal definición es, para Skinner, más adecuada que la de Pavlov, para el cual el comportamiento, más que una acción sobre el ambiente, es un acontecimiento interno del organismo. Por eso, Skinner habla de *comportamiento operante*; quiere subrayar de este modo el hecho –como se lee en *Ciencia y comportamiento humano* (1957), que el comportamiento "actúa sobre el ambiente y produce consecuencias". Skinner llama al comportamiento según Pavlov *comportamiento respondiente*; éste es un comportamiento pasivo ante los estímulos del ambiente.

Otro aspecto para considerar son las reflexiones de Skinner sobre el *refuerzo*. Él ideó la ya famosa *caja de Skinner* (Skinner-Box). Se trata de una caja oscura y aislada acústicamente, en la que es puesta una rata. En la caja hay una palanca que al ser presionada por la rata, le procura alimento. Ahora bien, la diferencia entre este tipo de condicionamiento y el clásico (el de Pavlov), está en que en el caso de la rata, el refuerzo, es decir, el hecho que interviene para el aprendizaje y que lo hace resistente a la tendencia a extinguirse, no es correlativo al estímulo incondicionado que, en el condicionamiento clásico, se presenta por el experimentador, sino que depende de la respuesta operante del sujeto. La rata obtiene alimento *sólo si* presiona la palanca; el refuerzo, por lo tanto, está condicionado a la respuesta.

Opositor irreconciliable del *innatismo*, Skinner ha sido criticado por los defensores del innatismo como el lingüista N. Chomsky y el neurofisiólogo J. C. Eccles. Chomsky escribió: "El enfoque de Skinner al comportamiento verbal no es más científico que los enfoques tradicionales y rara vez resulta igualmente claro". Eccles ha dicho que el hombre no puede ser un buen material para Skinner ni para su libro *Más allá de la libertad y la dignidad*: "Creo –afirma Eccles– que en cuanto seres humanos tenemos libertad y dignidad. La teoría de Skinner y la técnica del condicionamiento operante derivan de sus experimentos sobre palomas y ratas. ¡Esperemos que beneficien a estas últimas!". Popper, por su parte, afirma –como antiinductista– que el reflejo condicionado simplemente no existe.

## IV. *La epistemología genética de Jean Piaget*

### 1. Qué es la epistemología genética

"La epistemología genética –escribe Piaget (1896-1980)– se ocupa de la formación y del significado del conocimiento y de los medios por los cuales la mente

humana pasa de un nivel de conocimiento inferior a otro considerado superior [...]. La naturaleza de estos pasos, que son históricos, psicológicos y en ocasiones biológicos, es un problema real". Luego de esta definición, Piaget añade que "la hipótesis fundamental de la epistemología genética es que entre el progreso cumplido y la organización racional y lógica del conocimiento, con sus correspondientes procesos psicológicos formativos, se da un paralelismo".

Piaget somete a prueba tal hipótesis en el estudio del desarrollo mental del niño. En otras palabras: "Creemos –afirma Piaget en el libro *El desarrollo mental del niño*– que toda investigación en psicología científica debe partir del desarrollo y que la formación de los mecanismos mentales en el niño puede explicar mejor su naturaleza y su funcionamiento también en el adulto". El fin esencial de la psicología infantil se configura, por lo tanto, como el de "establecer un método explicativo para la psicología científica en general o, en otras palabras, el de dar la dimensión genética indispensable a la solución de todos los problemas mentales". Esta dimensión genética es indispensable porque "en la esfera de la inteligencia, es imposible proporcionar una exacta interpretación psicológica de las operaciones lógicas, del concepto de número, espacio, tiempo, etc., sin estudiar preliminarmente el desarrollo de tales operaciones y conceptos: desarrollo social, naturalmente, en la historia de la sociedad y de las diversas formas colectivas de pensamiento (historia del pensamiento científico en particular), pero, también el desarrollo individual (el cual no está en contradicción dado que el desarrollo en el niño constituye, entre otras cosas, una progresiva socialización del individuo"). Y por otra parte, "en la esfera de las percepciones [...] no se podría construir una teoría exacta de las 'constancias' perceptivas, de las ilusiones geométricas, de las estructuras del espacio perceptivo, según las coordinadas horizontales y verticales, etc., sin estudiar primero el desarrollo de estos fenómenos, por lo menos para ponerse en guardia contra las hipótesis demasiado fáciles sobre los fenómenos innatos".

En realidad, Piaget, contrario a la idea central del conductismo (según la cual el individuo sería, más o menos, una construcción elaborada por un ambiente), se opone igualmente al innatismo, por ejemplo, de tipo kantiano, pero admite un desarrollo fijo y definido de estructuras concretas y universales. El desarrollo de esta estructura encuentra una gran analogía en el desarrollo histórico del pensamiento humano. "Puede suceder –se lee en *La causalidad física en el niño* (1927)– que las leyes psicológicas establecidas con base en nuestros métodos delimitados, puedan cambiarse en leyes epistemológicas establecidas fundamentalmente en el análisis de la historia de la ciencia: la eliminación del realismo, del sustancia-



Piaget, en el centro, fotografiado durante el XV Congreso Internacional de Psicología, desarrollado en 1957, en Bruselas.

lismo, del dinamismo, del desarrollo del relativismo, etc., son todas leyes evolutivas que parecen propias del desarrollo tanto del niño como del pensamiento científico".

Piaget realizó su programa (en el que se entrecruzan numerosos temas fascinantes, como: el desarrollo de la inteligencia, del lenguaje, del juicio moral, del concepto de número, causalidad, etc.), en una serie de obras importantes: *El juicio y el razonamiento en el niño*, 1924, *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, 1924; *La representación del mundo en el niño*, 1926; *La causalidad física en el niño*, 1927; *El juicio moral en el niño*, 1932; *La génesis del número en el niño* 1941; *El desarrollo de la cantidad en el niño*, 1941; *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño*, 1946; *La representación del espacio en el niño*, 1948; *La geometría espontánea del niño*, 1948; *La génesis de la idea de lo fortuito*, 1953; *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1955; *La génesis de las estructuras lógicas elementales*, 1959; *Biología y conocimiento*, 1967; *El estructuralismo*, 1968; *Triunfar y entender*, 1974.

## 2. Las fases del desarrollo mental en el niño

Veamos ahora el desarrollo mental del niño.

1) El período que va desde el nacimiento hasta la adquisición del lenguaje se caracteriza –dice Piaget– por un desarrollo mental extraordinario. Se trata



Jean Piaget (1896-1980), cuyo trabajo en psicología, rigurosamente planteado desde un punto de vista científico, se centró sobre todo en el conocimiento del desarrollo mental del niño, generando una serie de consecuencias innovadoras para la teoría y para la práctica de la educación

de una etapa decisiva para la siguiente evolución psíquica: "Consiste, en efecto, nada menos que en la conquista de todo el universo práctico que rodea al niño, mediante la percepción y el movimiento". Esta "asimilación sensomotriz" del mundo externo inmediato produce, en el espacio de dieciocho meses a un año, una revolución copernicana en miniatura: "Mientras que en el punto de partida de este desarrollo el recién nacido refiere todas las cosas a sí mismo, o mejor, al propio cuerpo, en el punto de llegada, es decir, cuando se inicia el pensamiento y el lenguaje, el cuerpo es colocado como un elemento, entre otros, en un universo que ha construido poco a poco, y que ahora lo siente como exterior a sí mismo". Una cosa ha de notarse: en este período "la inteligencia aparece [...] mucho antes que el lenguaje, es decir, mucho antes que el pensamiento interno, que supone el uso de signos verbales (lenguaje interiorizado)". Se trata de una inteligencia totalmente práctica, "basada en la manipulación de los objetos, que en vez de palabras y de conceptos, utiliza sólo percepciones y movimientos organizados en "esquemas de acción". Así, por ejemplo, agarrar un bastoncillo para alcanzar un objeto es un acto de inteligencia, más bien tardío, que sucede hacia los dieciocho meses.

2) En el período que va de los dos a los siete años (etapa del pensamiento preoperatorio), el niño, con el uso del lenguaje, es capaz de reconstruir acciones pasadas bajo la forma de relato y de anticipar las futuras con la representación verbal. De esto se desprenden tres hechos de gran importancia para el desarrollo mental: "Posible intercambio entre individuos, es decir, el comienzo de la socialización en la acción; interiorización de la palabra, es decir, aparición del pensamiento propiamente dicho, que tiene como base al lenguaje interior y al sistema de signos; finalmente, y sobre todo, interiorización de la acción como tal, que de únicamente perceptiva y motora, como lo era hasta entonces, puede ahora reconstruirse en el plano intuitivo de las imágenes y de las "experiencias psíqui-

cas". Desde el punto de vista afectivo, además, aparecen toda una serie de transformaciones paralelas: "Desarrollo de sentimientos interindividuales, (simpatías y antipatías, respeto, etc.), y de una afectividad interior que se organiza de modo más estable que en los primeros estadios". En este período, especialmente en la primera fase, prevalece el pensamiento egocéntrico, acompañado de animismo y artificialidad ("la luna se mueve para acompañarnos"; el sol nació porque nosotros nacimos, etc.); el sujeto "afirma siempre, pero nunca demuestra"; los niños, en esta edad, hablan pero no se sabe si escuchan, se ponen a hacer el mismo trabajo entre muchos de ellos, pero no se sabe si en verdad se están ayudando. El niño es "egocéntrico" le falta la capacidad de diferenciar su propio punto de vista del de los demás.

3) El período que va de los siete hasta los doce años, es llamado por Piaget la fase del pensamiento operatorio-concreto. Cuando se observa a los niños de esta edad, uno se ve afectado por un doble progreso: "Concentración individual cuando el sujeto trabaja solo, y colaboración efectiva cuando desarrolla una actividad común". Estos dos aspectos, que aparecen hacia los siete años, son complementarios y solidarios. A esta edad, se hacen posibles las discusiones "con todo lo que ellas conllevan de comprensión en la confrontación de los puntos de vista del contrario, y de búsqueda de pruebas y justificaciones respecto de las propias afirmaciones". Desaparece el "lenguaje egocéntrico" y en la estructura gramatical que el niño maneja se manifiesta "la necesidad de coherencia y justificación lógica". Los niños, antes de los siete años, juegan pero "sin reglas" y todos ganan. Después de los siete años, los juegos son regulados. Los hechos exigen explicaciones racionales y la inteligencia aparece como inteligencia operativa. Se trata de operaciones lógicas (con clases y relaciones); operaciones aritméticas (suma, multiplicación, etc.); operaciones geométricas (rupturas, desplazamientos, etc.); operaciones temporales (acontecimientos puestos en serie, etc.); operaciones mecánicas, físicas, etc. El niño, en estos años, "piensa concretamente problema por problema, a medida que la realidad se los va presentando y no une nunca las propias soluciones a teorías generales que pondrían de manifiesto los principios". La afectividad entre los siete y los doce años, se caracteriza por la aparición de nuevos sentimientos morales, como el respeto mutuo.

4) El período que va entre los 11-12 años a los 14, es el de la adolescencia. Ahora bien, comparado con un niño "el adolescente es un individuo que construye sistemas y teorías". Lo que notamos en el adolescente "es su interés por problemas desactualizados, sin concordancia con las realidades vividas día a día o

que anticipan, con una ingenuidad desconcertante, situaciones futuras, a menudo fantásticas". Admira, en el adolescente, la felicidad de construir teorías abstractas: "Algunos de ellos escriben, crean una filosofía, una política, una estética [...]. Otros no escriben sino que hablan. De hecho, la mayoría habla muy poco de las propias soluciones personales y se limitan a rumiarlas secreta e íntimamente. No obstante, todos tienen sistemas y teorías que transforman el mundo de un modo u otro". Este es el paso del pensamiento concreto al pensamiento "formal" o "hipotético-deductivo". Antes de los once años, las operaciones de la inteligencia infantil son sólo "concretas", se basan en la realidad, en los objetos tangibles, que pueden ser manipulados y sometidos a experiencias concretas. Pero, "después de los 12 años, el pensamiento formal llega a ser justamente posible y las operaciones lógicas comienzan a ser traspuestas del plano de la manipulación concreta al de las ideas puras expresadas en un lenguaje (el lenguaje de las palabras o en el de los símbolos matemáticos, etc.), pero sin el apoyo de la percepción, de la experiencia o de la convicción, finalmente". Por lo tanto, el pensamiento formal es "hipotético-deductivo", es el pensamiento capaz de sacar conclusiones de simples hipótesis y no sólo de una observación concreta. En una entrevista, en 1973, Piaget dijo: "El contenido de toda hipótesis es ya una forma de operación concreta; el relacionar las hipótesis con las conclusiones es una operación nueva. Las operaciones sobre operaciones abren ahora un campo bastante más amplio de posibilidades".

Estas teorías sobre el desarrollo mental del niño fueron probadas por Piaget con ensayos simples, geniales y persuasivos. Fueron sometidas a experimentación mediante diversas *técnicas de prueba*. Es fácil, pues, imaginar cuál haya sido y cuál sea la influencia ejercida por Piaget en la renovación de la pedagogía. Desde el punto de vista filosófico, las investigaciones de Piaget muestran, por ejemplo, que "algunas estructuras lógico-matemáticas no se dan en cada edad y no son, por lo tanto, innatas". Sin embargo, podemos repetir que para Piaget es innato o preformado un desarrollo de estructuras definidas. Para él –como se lee al final de *Biología y conocimiento*– "las funciones cognitivas prolongan las regulaciones orgánicas [...]". *El pensamiento se desarrolla, en breves palabras, en un proceso de adaptación que asimila los datos a esquemas existentes o transforma y reestructura estos esquemas con base en nuevos datos.* Influenciado también por la psicología de la forma, Piaget afirma que el psicoanálisis ha renovado completamente la psicología, pero añade, igualmente, que "el futuro del psicoanálisis comenzará el día en que se haga experimental". Por lo demás, según Piaget, el concepto de "inconscien-

te" debe extenderse, "no ha de ser limitado a la vida emotiva. Somos conscientes del resultado, no del mecanismo". Y "en cada área del funcionamiento cognitivo, todos los procesos son inconscientes [...]. El inconsciente es todo aquello que no está conceptualizado".

# V. *La teoría lingüística de Saussure a Chomsky*

## Ferdinand de Saussure

### 1.1 Qué es la "semiología" y el "signo"

"[...] Es sabido cuánto la lingüística, la semiología, la antropología de nuestros días deben a Saussure. Conceptos y temas recogidos en el *Cours de linguistique générale* han sido utilizados como esenciales en diversas direcciones de la investigación. Al *Cours* se remiten la sociolingüística con Meillet y Sommerfelt, la estilística ginebrina con Bally, la lingüística psicológica con Sechehaye, los funcionalistas con Frei y Martinet, los institucionalistas italianos como Devoto y Nencioni, los fonólogos y estructuralistas de Praga como Karchevski, Trubetzkoi y Jakobson, la lingüística matemática con Mandelbrot y Herdan, la semántica con Hullmann, Prieto, Trier, Lyons, la psicolingüística con Bresson y Osgood, historiadores como Pagliaro y Coseriu; también Bloomfield (pero, no sus seguidores) Hjelmslev y la escuela glosématica, Chomsky (pero, no sus seguidores)" (T. De Mauro). Las cosas no se quedan ahí, ya que las ideas del ginebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913), influenciaron el pensamiento de investigadores como Merleau-Ponty. Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault y por éstos a las "ciencias humanas" y a la filosofía. A esta última, porque la historia de las diversas lenguas es aquélla de las distintas comunidades humanas: en la lengua es donde el hombre deposita los productos de su evolución espiritual; y la comprensión del modo como funciona una lengua, nos dice mucho sobre la manera como opera la mente humana, sobre las relaciones entre los hombres y la mente, y las cosas.

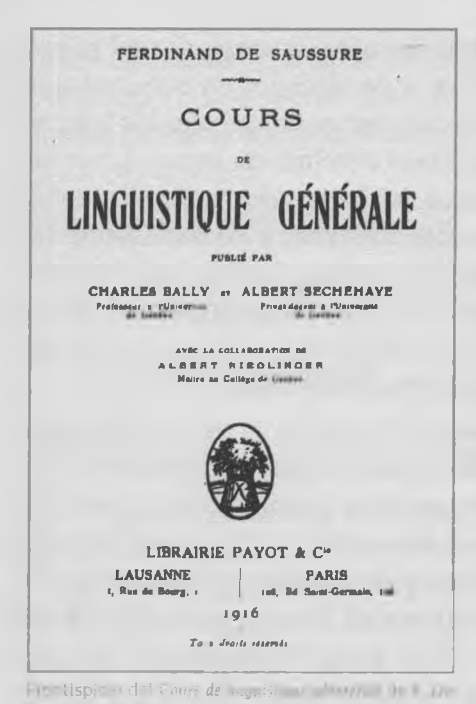
Traigamos ahora algunos de los conceptos más importantes de la obra de Saussure, o sea, el *Curso de lingüística general*, publicado póstumamente en 1916 por Bally y Sechehaye. El primero de estos conceptos es precisamente el de *semiología*. "Se puede concebir, escribe Saussure, *una ciencia que estudie la vida de los signos en el marco de la vida social*; ella podría formar parte de la psicología social y, por con-

siguiente, de la psicología general; nosotros la llamaremos *semiología* (del griego *seméion*, "signo")". La finalidad de tal ciencia será la de "decirnos en qué consisten los signos y qué leyes los regulan". Sin embargo, los signos no son sólo los lingüísticos y por eso la semiologia se relaciona con otros sistemas de signos como los ritos simbólicos, el alfabeto para los sordomudos, las formas de cortesía, las señales militares, la moda misma, las señales visuales marítimas y así sucesivamente. De modo que la lengua es un sistema semiológico especial, aunque privilegiado. Para Saussure, ¿en qué consiste el signo lingüístico? De modo diferente al que se halla en la Biblia y en Platón, "el signo lingüístico, en opinión de Saussure, no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica".

El signo, en otras palabras, es una entidad de dos caras: la del *significado* y la del *significante*; "la lengua es comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el *anverso* y el sonido es el *reverso*; no se puede recortar el anverso sin recortar al mismo tiempo el reverso". El signo es, pues, el nexo entre concepto (significado) e imagen acústica (significante). Los caracteres primordiales del signo, definido de este modo, son dos: la arbitrariedad y la linealidad. La primera característica nos dice que "el vínculo que une al significante con el significado es arbitrario"; es decir, es una pura convención, pues no existe necesidad alguna de unir, por ejemplo, el concepto "hermana" con la imagen acústica española (e+r+m+a+n+a). La arbitrariedad, obviamente, "no debe dar la idea de que el significante dependa de la libertad de elección del sujeto que habla [...] queremos decir que es *inmotivado*, o sea, arbitrario respecto del significado, con el que no tiene ningún enganche natural en la realidad". En cuanto a la segunda característica "el significante, siendo de naturaleza auditiva, se desarrolla en el tiempo y tiene las características del tiempo: *a*) representa una extensión, *b*) tal extensión es medible en una sola dimensión: es una línea".

## 1.2 La primer "gran oposición": "Lengua" y "palabra"

Saussure pone en la base de su sistema la oposición entre el concepto de *lengua* (langue, en francés) y el de *palabra* (parole, en francés). Esta es la "primera verdad", la primera gran opción o la "primera bifurcación". Pero, ante todo, la lengua no es el lenguaje. El lenguaje es la facultad común a todos, es la facultad universal de hablar, mientras que la lengua es "un producto social de la facultad del lenguaje". La lengua es algo externo al individuo, es un hecho institucional; el individuo se encuentra frente a ella, la aprende, la sufre. La lengua, escribe


FERDINAND DE SAUSSURE

COURS

DE

LINGUISTIQUE GÉNÉRALE

PUBLIÉ PAR

CHARLES BALLY ET ALBERT SECHEHAYE

AVEC LA COLLABORATION DE

ALBERT RIEDLINGER

LIBRAIRIE PAYOT & C^ie

LAUSANNE | PARIS

1916

Frontispicio del *Cours de linguistique générale* de F. De Saussure (1916)

Saussure, es "un *tesoro depositado* por la práctica del hablar en los apartamentos de una misma comunidad"; "la lengua existe en la colectividad bajo la forma de una *suma de huellas depositadas* en cada cerebro". La lengua es patrimonio de todos, es el tesoro de todos. En efecto, "se forman en los sujetos que hablan *huellas* que terminan por ser, más o menos, las mismas en todos". Y entre los individuos, unidos de este modo por el lenguaje, "se establece una especie de medio: todos reproducirán, no exactamente, sino aproximadamene, los mismos signos unidos a los mismos conceptos". Este es un proceso que Saussure define como proceso de "cristalización social" de la palabra en la lengua.

La *lengua*, pues, es un hecho *social*; un sistema de signos que el individuo aprende a manejar y a usar para pensar y comunicarse, es decir, para vivir como hombre. La *palabra* es distinta de la lengua: "Separando la lengua de la *palabra*, se separa a un mismo tiempo, lo que es social de lo que es individual". Frente a la lengua, que es un "modelo colectivo", un "código", una máquina institucional preparada para los fines de la comunicación, "la *palabra* [...] es un acto individual de la voluntad y de la inteligencia". Y que *lengua* y *palabra* sean dos realidades diferentes y por lo tanto que pueden distinguirse, Saussure prueba con las afasias (donde el enfermo entiende los mensajes que recibe, pero ha perdido el uso de la palabra) o con el hecho de que las *lenguas muertas* puedan ser leídas. Por todo esto, "el estudio del lenguaje implica [...] dos partes: una, esencial, tiene por objeto la lengua, que es, por esencia, social e independiente del individuo; otra, secundaria, tiene por objeto la parte individual del lenguaje, o sea, la *palabra*, comprendida ahí la fonación, que es psicofísica". Aunque Saussure "nunca trató en sus lecciones la lingüística de la *palabra*" (así dice Bally), él se dio cuenta de que "la palabra es la que hace evolucionar una lengua" y esto porque "nada entra en la lengua sin haber estado en la palabra y todos los fenómenos evolutivos tienen su raíz en la esfera del individuo". Sin embargo, "toda creación debe estar precedida de una comparación inconsciente de los materiales depositados

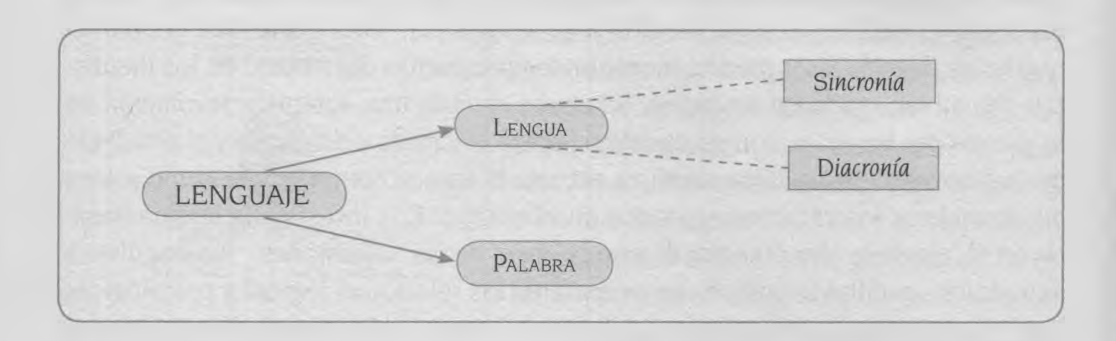
en el tesoro de la *lengua en la que las formas generadoras se clasifican según sus relaciones* sintagmáticas y asociativas".

## 1.3 La segunda "gran oposición": "Sincronía" y "diacronía"

La primera oposición es, pues, entre *lengua* y *palabra*. La segunda "gran bifurcación" es la de *sincronía* y *diacronía*. Hermann Paul en sus *Principios de historia de la lengua* (1880), había afirmado que "un estudio científico de la lengua que no sea histórico en los fines o en el método algo le falta [...]". Paul expresaba la opinión que había llegado a ser predominante en los programas del trabajo de los lingüistas. Pues bien, dada tal situación, Saussure efectúa una auténtica revolución en la ciencia del lenguaje, con su oposición entre sincronía y diacronía y el privilegio de la sincronía. La *lingüística sincrónica* estudia la lengua comprendida como *sistema* sin considerar los cambios ocurridos en el tiempo. Ella investiga la lengua basada en el "eje de la simultaneidad" y no sobre el de las "sucesiones". "La lingüística sincrónica –escribe Saussure– se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes que forman sistema, así como son percibidas por la misma conciencia colectiva". Por otra parte, "la lingüística diacrónica estudiará [...] las relaciones que unen términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva y que se substituyen unos a otros sin formar un sistema entre sí". Saussure trae como ejemplo: en el antiguo alemán, el plural de *gast* (huésped), y de *hant* (*mano*) eran *gasti* y *hanti*, respectivamente; análogamente en el anglosajón el plural de *fōt* (pie) *tōth* (diente), *gōs* (oca), era *fōti*, *tōthi*, *gōsi*. Pues bien, este tipo de regularidad es el que interesa a la lingüística sincrónica: se trata de aquellas regularidades por las cuales la masa que habla percibe la lengua como un sistema. El aspecto sincrónico "para la masa parlante es la única realidad". Con el tiempo, el plural de *gast* se hizo *gäste* y el de *hant*, *hände*, pero "para el sujeto hablante su sucesión (la de los hechos de lengua) en el tiempo es inexistente". Así, por ejemplo, "si *dépit* ha significado en francés *desprecio* esto no impide que actualmente tenga un sentido completamente diferente; etimología y valor sincrónico son dos cosas diferentes". La etimología de un término no es, en resumen, necesaria para la descripción de su valor. Y por lo tanto, *sincronía* y *diacronía* designarán respectivamente un estado de la lengua y una fase de evolución". Sin embargo, la verdad sincrónica no excluye la diacrónica. Pero "el aspecto sincrónico domina sobre el otro, porque para la masa que habla es la única realidad". Saussure afirma que esta distinción entre sincronía y diacronía "se impone imperiosamente" al lingüis-

ta porque "la lengua es un sistema de puros valores determinado solamente por el estado momentáneo de sus términos". La lingüística sincrónica es "la ciencia de los *estados* de una lengua"; es, por decirlo así, *lingüística estática*. La lingüística diacrónica es, por llamarlo de esta manera, una *lingüística evolutiva*".

Con lo dicho hasta ahora, Saussure traza un esquema (reproducido a continuación) que indica "la formación racional" que debe tomar un estudio lingüístico:




Ciertamente la lengua, en la historia, sufre influencias *externas* a la lengua: hechos como la colonización, las relaciones entre lengua e instituciones (Iglesia, escuela, etc.), las políticas de unificación nacional, etc., no son indiferentes para la evolución de una lengua. La lingüística externa puede acumular –dice Saussure– detalle sobre detalle "sin sentirse aprisionada en las redes de un sistema". Pero, con la "lingüística interna" todo sucede de manera distinta, pues para ella "la lengua es un sistema que sólo conoce el orden que le es propio". Una comparación con el juego de ajedrez –dice Saussure– permitirá comprender mejor todo esto, porque en tal caso, es relativamente fácil distinguir lo que es externo de lo que es interno: "El hecho de que el juego haya pasado de Persia a Europa, es de orden externo y al contrario, es interno todo lo concerniente al sistema y a las reglas. Si cambio piezas de madera por piezas de marfil, el cambio es indiferente para el sistema: pero si disminuyo o aumento el número de piezas, este cambio influye profundamente en la 'gramática' del juego". El *valor* de las piezas (o de los signos lingüísticos) no está unido al material (madera o marfil) del que están fabricadas, sino que depende únicamente de las relaciones que se establecen entre ellas: reglas de posición, de desplazamiento, etc. Los signos lingüísticos, como las piezas del ajedrez, no valen por su sustancia sino por su forma.

## 2. El Círculo lingüístico de Praga

El Círculo lingüístico de Praga, fundado por Vilém Mathesius en 1926, tuvo como representantes principales a tres rusos: el príncipe Nikolai Sergeevich Trubetzkoi (1890-1938), quien desde 1922 hasta su muerte enseñó en la Universidad de Viena; Roman Jakobson (1896-1982) y S. Karchevski (1871-1955). Entre los afiliados "europeos" del Círculo de Praga están, entre otros, Karl Bühler, Daniel Jones, Émile Benveniste y André Martinet.

El campo de investigación de los de Praga fue la *fonología*. Además de *Los fundamentos de la fonología* (1939) de Trubetzkoi, es bueno mencionar los ochos volúmenes de los *Trabajos del Círculo lingüístico de Praga*, publicados entre 1929 y 1938. En 1928, en el primer Congreso internacional de los lingüistas en La Haya, Jakobson, Karchevski y Trubetzkoi formularon el principio por el cual la *fonética* es el estudio de los sonidos de las *palabras* (estudio fisiológico) mientras que la *fonología* es el estudio de los sonidos dentro del sistema de la *lengua*, es decir, de los fonemas. La primera, o sea, la fonética, estudia los sonidos concretos como *fenómenos físicos*; la segunda, o sea, la fonología, estudia las *señales fónicas* que se usan en la comunicación lingüística. Los *fonemas* son "mínimas unidades distintivas de la lengua"; tienen número fijo en cada lengua, entre veinte y cuarenta, y desempeñan una "función diferencial" dentro del sistema de la lengua y en el plano del significante. Así, por ejemplo, en las palabras españolas *casa, masa, tasa, pasa*, la "diferencia" de significado se debe a los fonemas iniciales que son diferenciados y diferenciadores. Piénsese también en la función distintiva del fonema /e/ en las palabras italianas *esalare* y *salare*: la segunda palabra se diferencia de la primera por la ausencia del fonema /e/. La fonética, pues, es el estudio del aspecto material de los sonidos del lenguaje, mientras que la fonología considera sólo los aspectos de los sonidos que desempeñan una determinada función en la lengua y que se identifican con los fonemas (F. Ravazzoli).

Del año 1929 son las famosas *Tesis* (*Las Tesis del* 29) del Círculo lingüístico de Praga, que son tesis programáticas enunciadas en el Primer Congreso de Filólogos Eslavos en el cual desempeñaron un papel preponderante los conceptos de "sistema" y de "función". "La lengua, producto de la actividad humana, tiene en común con ella el carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o comunicación, el criterio explicativo que se presenta como el más simple y natural es la intención misma del sujeto que habla. Así, en el análisis lingüístico se debe tener en cuenta la función. Desde este punto de vista, *la lengua es un sistema*

*de medios de expresión apropiados para un fin.* No se puede entender ningún hecho lingüístico sin tener en cuenta el sistema al que pertenece". En la línea de Saussure, los lingüistas de Praga tienen la idea de que "el mejor modo de conocer la esencia y el carácter de una lengua, consiste en el análisis sincrónico de los hechos (lingüísticos) actuales, los únicos que ofrecen materiales completos y de los que se tiene experiencia directa". La concepción de la lengua como sistema funcional debe ser tenido en cuenta también "en el estudio de los estados de lengua del pasado, sea que se trate de reconstruirlos o de constatar la evolución". De este modo, el estudio diacrónico no sólo no excluye las nociones de sistema y función, sino que, al contrario, "este resultaría incompleto si no se tienen en cuenta estas nociones". Y también: respecto del aspecto fónico de la lengua "el contenido sensorial de tales elementos fonológicos es menos esencial que las relaciones recíprocas al interior del sistema (*Principio estructural del sistema fonológico*)".

## 3. El Círculo lingüístico de Copenhague

La tradición lingüística danesa (piénsese en Rasmus Rask) alcanzó en nuestro tiempo su punto más alto con la Escuela de Copenhague, cuyos representantes principales son Viggo Brøndal, H. J. Uldall y sobre todo Louis Hjelmslev (1899-1965). Brøndal procuró "encontrar de nuevo en el lenguaje los conceptos de la lógica, como fueron elaborados en filosofía por Aristóteles hasta los lógicos modernos". Y "el procedimiento rígidamente logizante que condujo a Brøndal a construir su teoría, haciendo entrar los hechos en cuadros preestablecidos de tipo binario, atrajo también a otros investigadores" (M. Leroy). Por su parte, Hjelmslev en los *Fundamentos de la teoría del lenguaje* (1945) presenta una teoría (la teoría *glosemática*) en la cual, en la línea de Saussure (único antecedente "indiscutible"), la lengua es considerada como una totalidad autosuficiente. También para Hjelmslev "la lengua es una forma y no una sustancia" y la tarea del lenguaje es la de construir una teoría que se configure como una especie de "álgebra" de toda lengua. "La forma lingüística –escribe Hjelmslev– es independiente de la sustancia en la que se manifiesta. La forma no se puede reconocer y definir sino poniéndose en el terreno de la función". La sustancia de una lengua ha de ser estructurada pues, de lo contrario, permanece como una nebulosa. Y la estructura –en opinión de Hjelmslev– es "una red de dependencias, o por decirlo de modo al mismo tiempo más claro, más técnico y más simple, una red de funciones". La estructura es "una entidad autónoma de dependencias internas". De todo lo dicho

deriva la propuesta según la cual es necesario estudiar no las "partes" de la lengua (es decir, las unidades sustanciales) sino más bien, las relaciones (o funciones) existentes y constitutivas de dichas partes. Cada elemento en un texto (oral o escrito) es considerado como la intersección de un "haz de relaciones". Así, por ejemplo, en latín entre el caso y el número, que se presuponen recíprocamente, hay una relación de *interdependencia*; entre *sine* y el ablativo, una relación de *determinación*, (*sine* presupone el ablativo pero el ablativo no presupone el *sine*); entre *in* y el ablativo, una relación de *constelación* (ellos están en relación entre sí, pero ninguno de los dos presupone al otro) (D. Manesse). La teoría lingüística de Hjelmslev se preocupa únicamente por la forma y por eso la llama *glosemática* (*glossa* en griego significa *lengua*). Dada esta preocupación, se comprende bien los ataques de Hjelmslev contra los mentalistas y los conductistas. Los primeros, al presuponer una voluntad consciente, hacen intervenir al sujeto parlante; los segundos hacen intervenir al oyente, destinatario del mensaje. Pero el hablante y el oyente son extraños, para Hjelmslev, a la estructura del lenguaje. G. Lepschy escribió que "a la glosemática, demasiado técnica y abstracta, se le reconoce el mérito de haber afrontado muchos problemas, sobre todo, inherentes a la lógica interna [...] de la teoría lingüística, silenciados en otras teorías, y de haberlo hecho con notable anticipación respecto al período más reciente, en el que las investigaciones sobre la teoría lingüística, *en cuanto diferentes de las investigaciones sobre el lenguaje*, han reconocido la importancia que les corresponde".

## 4. La gramática generativa de Noam Chomsky

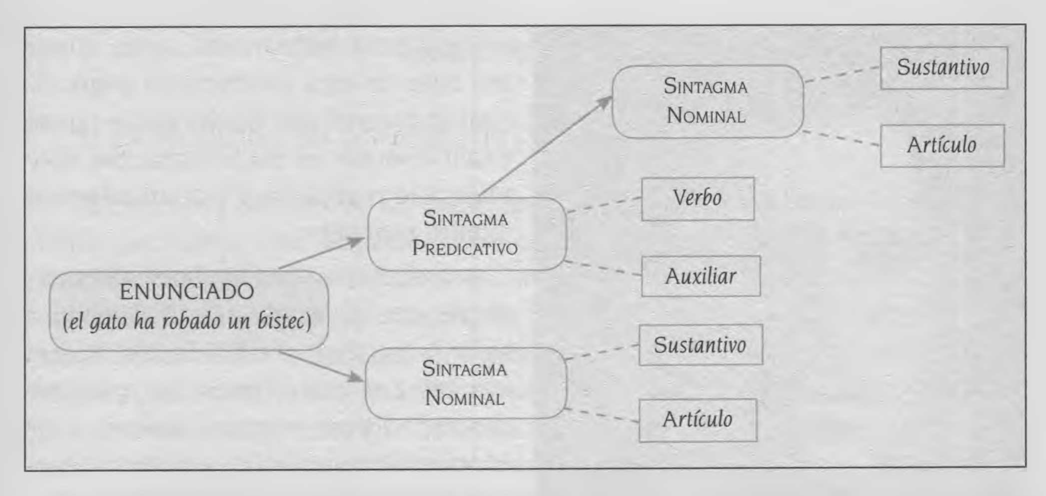
### 4.1 "Estructura profunda" y "estructura superficial"

Dejando los importantes aportes de investigadores como L. Bloomfield, Jakobson, Martinet y otros, veamos algunas ideas centrales de Noam Avram Chomsky (nació en Filadelfia, en 1928; fue profesor en el famoso Massachussets Institute of Thecnology). La gramática tradicional y la lingüística estructuralista habían acumulado un gran número de hechos y observaciones sobre la lengua, poniendo a disposición de los investigadores una gran cantidad de material empírico. La gramática tradicional es normativa y la lingüística estructural es, al contrario, descriptiva. Pero, una y otra se quedan en el nivel de las clasificaciones, muy refinadas en ocasiones, de los hechos lingüísticos. Ahora bien, con Chomsky la lingüística da un salto cualitativo. En efecto, la lingüística estructural *describe* la lengua, pero *no logra explicarla*. Chomsky ha intentado hacer pasar la ciencia del

lenguaje del estadio descriptivo al *explicativo*, ya que, "hoy, el problema central para la teoría de la gramática no es la falta de datos, sino sobre todo el hecho de que las teorías existentes no son suficientes para poner en orden la gran cantidad de datos que pueden ser difícilmente puestos en duda".

La concepción de Chomsky, desde cuando apareció en 1957 (este es el año de la publicación de *Las estructuras de la sintaxis*) ha sufrido más de una modificación, al punto que suele hablarse de tres teorías: la primera gramática generativa transformacional; la teoría estándar y la teoría estándar amplia. Como la teoría estándar es la que ha focalizado la discusión posterior, expondremos los núcleos centrales de esta teoría (o al menos, las ideas de mayor importancia para la tradición filosófica). Chomsky, pues, no desea describir la lengua, sino explicarla. Para esto, se propuso construir una *gramática generativa*. Esta no analiza descriptivamente los enunciados sino que los genera; de ahí, un cálculo de tipo lógico-matemático capaz de enumerar recursivamente todos y sólo los enunciados gramaticales de una lengua. De este modo, la gramaticalidad no es la sensatez ni tampoco la verdad. Es la corrección formal de una secuencia. *Verdes ideas incoloras duermen furiosamente* es considerado como gramatical, mientras *usted leer un libro de música* no es considerado como gramatical (E. Rigotti).

Chomsky, en *Las estructuras de la sintaxis*, había diferenciado entre *frases nucleares* y *frases complejas*, estas últimas podían ser generadas por las primeras mediante "transformaciones". Luego, más tarde, en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1964) Chomsky reemplazó tal distinción por "estructura profunda" y "estructura superficial". Resumiendo, puede decirse que la *estructura profunda* consiste en el significado no ambiguo de una frase. De la estructura profunda se pasa a la *estructura superficial* mediante las *transformaciones* cuya función consiste en reordenar las relaciones sintácticas de acuerdo con las reglas propias de cada lengua. (La investigación sobre las transformaciones generativas es exactamente lo que caracteriza a la gramática generativa transformacional). *Pedro educa a Pablo* y *Pablo educa a Pedro* tienen los mismos elementos lexicales, pero significados diferentes. Mientras que no se da diversidad de significado entre *Pedro educa a Pablo* y *Pablo es educado por Pedro*, ya que el segundo enunciado es una transformación legítima de la estructura profunda del primer enunciado. En la estructura profunda el enunciado E se ramifica en las categorías mayores que son el sintagma nominal SN y el sintagma predicativo SP. Estos, a su vez, se ramifican en otros sintagmas y estos en otros de modo que se llega al nombre N, verbo V, adverbio Adv, adjetivo Adj, etc., como en el esquema siguiente:




La diferencia entre estructura profunda y estructura superficial resulta útil, por ejemplo, cuando nos encontramos ante frases ambiguas, para las cuales el análisis gramatical puede mostrar que, a estos dos significados corresponden dos estructuras profundas. "Conocer una lengua –escribe Chomsky en *Mente y lenguaje* (1968)– significa estar capacitado para asignar una estructura profunda y una superficial en cantidad infinita de frases, de unir entre sí de manera adecuada estas estructuras y de asignar una interpretación semántica y fonética a la estructura profunda y a la superficial en conexión".

## 4.2 "Competencia" y "ejecución"

A la distinción entre estructura profunda y estructura superficial, transcurre paralela la distinción entre *competence* y *perfomance*, traducidas como *competencia* y *ejecución*. La competencia y la ejecución remiten a la oposición de Saussure entre *lengua* y *palabra*. Como la *lengua* en Saussure, la *competencia* en Chomsky designa el conjunto de reglas y mecanismos que están a la disposición del sujeto hablante y que le permiten ejecutar, crear y valorar un número infinito de mensajes o frases. La *ejecución*, análogamente a la *palabra* de Saussure, es la realización concreta de la competencia. Sin embargo, a diferencia de Saussure, Chomsky pone en evidencia que la *competencia* implica en el sujeto una actividad *creadora* desconocida por el emisor de Saussure, y desconocida sobre todo para el *conductismo* de Bloomfield (*El lenguaje*, 1953) y de Skinner (*El comportamiento verbal*, 1957). El hecho es que el sujeto que habla (no sólo el adulto, sino también el niño), es capaz de comprender y de producir un número *infinito* de frases que no ha



Noam Avram Chomsky (n. 1928) no ha querido describir el lenguaje, sino explicarlo.

escuchado ni leído nunca, o sea, queda sin base la idea conductista según la cual el aprendizaje del lenguaje puede explicarse por el mecanismo del estímulo y la respuesta o por un adiestramiento repetitivo.

Refiriéndose a von Humboldt, Chomsky afirma que el lenguaje está llamado a hacer "a partir de medios finitos, un uso infinito". Los mecanismos que permiten producir frases y frases nuevas y de conocerlas y juzgarlas, entran en funcionamiento ya desde tierna edad y ninguna teoría empirista o conductista puede dar razón (por medios como la imitación, la repetición, la memorización de hechos lingüísticos) de la "competencia" lingüística de un niño, por ejemplo, de tres años. Puesto frente a la "competencia" y a la "creatividad lingüística" de los niños, Chomsky, resaltada la total inadecuación explicativa de las teorías empiristas y conductistas, presupone *capacidades innatas*. En otras palabras, una cantidad extensa de conocimientos lingüísticos (de reglas lingüísticas) no llega como herencia lingüística del patrimonio de la especie. Un niño es *genéticamente capaz* de hablar; el ambiente no hará más que desencadenar estas capacidades innatas. Chomsky identifica el contenido de estas disposiciones innatas con los "universales lingüísticos" cuyo descubrimiento compete a la gramática universal. En efecto, afirma Chomsky: "La gramática universal es un conjunto de principios que caracteriza la clase de las gramáticas posibles, preconizando el modo como se organizan las gramáticas particulares". Ella es un "conjunto de hipótesis empíricas sobre la facultad del lenguaje determinada biológicamente". Naturalmente, si la tesis innatista aleja a Chomsky del empirismo y del conductismo, lo acerca al racionalismo clásico y a aquella tradición lingüística que Chomsky llama "lingüística cartesiana". Ésta iría de Descartes hasta Humboldt y habría hallado su cumplimiento, por ejemplo, en la *Gramática general y razonada* de Arnauld y Lancelot.

# VI. *La antropología cultural*

## 1. La evolución del concepto de cultura

El concepto de cultura, tal como aparece en la actual antropología cultural, tiene justamente una fecha de nacimiento, 1871, año en el que Edward B. Tylor (1832-1917) publicaba su *Cultura primitiva*. En ese libro, Tylor definía la cultura de este modo: "La cultura o la civilización entendida en su sentido etnográfico más amplio es el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre o cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de una sociedad". De este modo, Tylor ampliaba el período histórico de las vicisitudes de los pueblos, en cuanto éste no coincide ya con el desarrollo de las ciencias y de las artes de los pueblos "civilizados": antes de alcanzar este estadio, la humanidad se dio una organización social primitiva, personificó los fenómenos en entidades míticas, concibió el universo como la morada de los espíritus invisibles, pero activos (Pietro Rossi).

Posterior a Tylor, Franz Boas (1858-1942) y su Escuela, de la que provienen investigadores como Robert H. Loewie (1883-1957) y Alfred L. Kroeber (1876-1960, autor del *Superorgánico*, 1917 y de *La naturaleza de la cultura*, 1952), que insistieron sobre el carácter *adquirido de la cultura*, es decir, de la diferencia entre herencia biológica y herencia cultural, y sobre la imposibilidad de referir la segunda a la primera. Además Boas diferenció la "sociedad" de la "cultura". La sociedad, es decir, la organización social, se encuentra, afirma Boas, incluso en el mundo de los animales; baste pensar en el mundo de las abejas, las hormigas, los simios, los lobos. Pero la *cultura* es típica del hombre. "La cultura humana, escribe Boas, se diferencia de la vida animal por el poder de razonamiento y correlativamente, por el uso del lenguaje".

Al igual que Boas, Loewie y Kroeber, la irreductibilidad de la *cultura* a condiciones biológicas, económicas o geográficas, fue impulsada eficazmente también por el gran Bronislaw Malinowski (1884-1942), autor de *Los Argonautas del Pacífico occidental*, 1922; *La vida sexual de los salvajes de la Melanesia noroccidental*, 1929; *Sexo y represión en la vida de los salvajes*, 1927; *Los fundamentos de las fes y las morales*, 1936), quien a propósito afirmó: "Un negro de sangre pura, llevado desde niño a Francia y educado en este país, sería profundamente diferente de lo que sería si hubiera sido criado en su tierra de origen, la selva. Él habría recibido una herencia social distinta, otra lengua, otras costumbres, otras ideas o creencias; habría sido incor-

porado en una organización social y en un ambiente cultural muy diferente". "Pues bien, concluye Malinowski, esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural". Es claro, pues, que para la antropología cultural, la cultura es irreductible a condiciones extraculturales, como las condiciones biológicas o las climáticas: razas diversas tienen la misma cultura y la misma raza tiene culturas diversas; bajo el mismo clima tenemos culturas diversas y la misma cultura se encuentra bajo diversos climas. Por lo tanto: *omnis cultura e cultura*; y esto a pesar de que es cierto que los factores extraculturales influencian o condicionan la cultura, en alguna medida, que ha de precisarse en cada caso.

Entretanto, de 1930 en adelante, entra en la problemática de la antropología cultural otra dimensión: la *dimensión normativa*. Se dice que son los valores aquellos que caracterizan a una cultura, es decir, los modelos de comportamiento, o sea, los modelos de vida a los que se atribuye un valor. Esta posición, favorita de John Dewey, G. H. Mead, Talcott Parsons y del mismo Kroeber, fue formulada especialmente por Clyde Kluckhohn (1905-1960; investigador, entre otros pueblos, de los Navajos). Para Kluckhohn, la cultura es el conjunto de modelos normativos comunes a los miembros del grupo; estos modelos sirven para regular la conducta y están acompañados de ciertas sanciones en el caso de que la conducta no se conforme a los mismos. El concepto de modelo normativo se convierte en las manos de Kluckhohn en un criterio metodológico para distinguir una cultura de otra, para diferenciar diversas culturas (es decir, distintas escalas de valores), al interior de la misma sociedad y para descubrir las diversas subculturas al interior de una cultura. Es obvio que, siendo así las cosas, el etnocentrismo es sólo una ilusión pseudocientífica que ha tenido con frecuencia consecuencias crueles. La lección que se deriva de la antropología cultural es la de una *gran tolerancia*, en nuestros días. Hay más, porque si es verdad que la cultura no es determinada por factores extraculturales, implica creatividad. "La cultura –escribe el antropólogo ruso David Bidney (1908-1987; autor de la *Antropología teórica*, 1953; y de *El concepto de libertad en antropología*, 1963)– es esencialmente el producto de la capacidad creadora del hombre [...]. Sostenemos que la cultura es una creación histórica del hombre y depende, en su propia continuidad, de una transmisión e invención libre y creadora". Por esto, añade al respecto Clyde Kluckhohn: "Aunque los antropólogos rijan cualquier pretensión mesiánica y no afirmen de ninguna manera que la naturaleza es una especie de piedra filosofal apta para la solución de todos los problemas, sin embargo, el concepto explicativo lleva consigo un subfondo de legítima esperanza para los hombres y sus problemas. Si los alema-

nes y los japoneses hubieran sido lo que han sido por su naturaleza biológica, las perspectivas de futuro serían casi desesperadas; pero si su inclinación a la crueldad y al expansionismo es el resultado de factores situacionales (presiones económicas) y de sus culturas, en este caso, es posible hacer algo".

Más cercano a nosotros, primero Popper y luego algunos biólogos como John C. Eccles, Jacques Monod y Peter B. Medawar usaron la expresión "*mundo* 3", para significar el concepto de *cultura*. El "*mundo* 1" es el mundo material y el de los organismos; el "*mundo* 2" es el de la mente humana; el "*mundo* 3" es el mundo construido por el hombre (y que, a su vez, ha hecho al hombre) es el mundo de los productos humanos, el mundo de la cultura: de los mitos, las obras de arte, las teorías científicas, las instituciones, etc. Los problemas, las teorías y los argumentos científicos son sólo el "*dominio lógico*" del mundo 3.

## VII. *Mannheim y la sociología del conocimiento*

### 1. Concepción parcial y concepción total de la ideología

En el capítulo sobre la fenomenología se aludió al aporte que Max Scheler hizo a la sociología del conocimiento. Aquí presentaremos los rasgos fundamentales de las teorías de Karl Mannheim (1893-1947), pensador que más que cualquier otro, junto con Scheler, ha contribuido, con su trabajo *Ideología y utopía* (1929), a la formulación de los problemas típicos de la sociología del conocimiento (aunque, en esta área, no han de olvidarse los trabajos de P. Sorokin, G. Gurvitch, W. Stark, T. Parsons, R. K. Merton, F. Znaniecki, etc.). La sociología del conocimiento o sociología del saber, "busca analizar la relación entre conocimiento y existencia". El hecho de pertenecer a una determinada clase social, por ejemplo a la burguesa o a la proletaria, ¿qué implica para las ideas morales, religiosas, políticas, económicas o para el mismo modo de hacer ciencia de quien pertenece a ella? Y, ¿cómo son condicionadas las producciones mentales de quienes hacen parte de una Iglesia, de un grupo, de un partido, de una generación, por pertenecer a los mismos? En realidad –escribe Mannheim– "hay aspectos del pensar que no pueden ser interpretados adecuadamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales".

La conciencia del conocimiento social de las categorías y de las producciones mentales no es algo reciente. Así, por citar algún pensador del pasado, la teoría

de los *idola* de Bacon es un ejemplo de la conciencia del condicionamiento social del pensamiento. Esta conciencia se encuentra igualmente en Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon, y más cercano a nosotros, en Nietzsche. Maquiavelo fue quien hizo notar que en *una plaza* se piensa de un modo y en *un castillo* se piensa de otro. Marx, por su parte, estableció como uno de los elementos clave de su pensamiento que "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, al contrario, el ser social es quien determina su conciencia". Ahora bien, la sociología del conocimiento asume y modifica críticamente esta conocida afirmación de Marx en el sentido de que, sin negar que se da una influencia de la sociedad sobre el pensamiento, la sociología del conocimiento dice que esta influencia no es una determinación, sino un condicionamiento [...]" (G. Morra).

Para Mannheim, el marxismo "vio claramente que detrás de cada doctrina se oculta la conciencia de clase. A este pensamiento colectivo, que procede de acuerdo con determinados intereses y situaciones sociales, Marx lo llamó "ideología". La ideología, en Marx, es un pensamiento invertido (no son las ideas las que dan el sentido de la realidad, sino la realidad social la que determina las ideas morales, religiosas, filosóficas, etc.), y distorsionado (el burgués, por ejemplo, propone sus ideas como válidas universalmente, siendo que ellas no son sino una defensa de intereses particulares), que buscan justificar e inmovilizar una situación de hecho. Mannheim comienza, partiendo de la concepción marxista de la ideología, a tejer la red de sus conceptos. Ante todo, distingue entre *concepción particular de ideología* y *concepción total*. "Bajo la primera –escribe Mannheim– incluimos todos aquellos casos en los cuales "la falsedad" se debe a un elemento que, intencional o no, consciente o inconsciente, permanece en el nivel psicológico y no supera el plano de la simple mentira". En esta concepción particular de ideología, "se refiere a aserciones específicas que pueden ser consideradas como deformaciones, falsificaciones, sin que por eso resulte comprometida la integridad de la estructura mental del sujeto". Pero, la sociología del conocimiento problematiza precisamente esta estructura mental en su totalidad "como aparece en las diversas corrientes de pensamiento y en los distintos grupos histórico-sociales". La sociología del saber, en otras palabras, no critica cada una de las aserciones que camuflan situaciones particulares, sino que más bien "las examina desde un nivel estructural o noólogico, que en modo alguno se presenta igual en todos los hombres, sino que es tal que la misma realidad asume diversas formas y aspectos en el transcurso del desarrollo social". La concepción particular

de la ideología mantiene sus análisis "en un nivel puramente psicológico", mientras que la concepción total "de la ideología se refiere a la ideología de una edad, o de un grupo histórico-social, como una clase, por ejemplo; la concepción total juzga toda la *Weltanschauung* de la oposición (comprendido su aparato conceptual) y llega a comprender tales conceptos como un producto de la vida colectiva en el que él participa". Yo desenmascaro la ideología parcial cuando digo, por ejemplo, al adversario que su idea no es más que una defensa de su puesto de trabajo o tal o cual privilegio social; descubro una ideología total cuando verifico una correspondencia entre una situación social y una determinada perspectiva o conciencia colectiva.

## 2. El marxismo ¿es una ideología? Diferencia entre ideología y utopía

Marx, sin embargo, empleó unilateralmente el descubrimiento del condicionamiento social del pensamiento. En efecto, él intentó invalidar la concepción burguesa del mundo no porque ésta sea "un deliberado engaño político", sino porque está determinada por una concreta situación social. La *Weltanschauung* burguesa es la filiación directa a una situación histórica y social. No obstante, si el condicionamiento social vale para el pensamiento burgués ¿no vale también –se pregunta Mannheim– para el pensamiento marxista? Ahora bien, "fácilmente se puede demostrar –escribe Mannheim– que quienes piensan en términos socialistas o comunistas encuentran el elemento ideológico sólo en las ideas de sus adversarios, mientras que consideran las propias internamente libres de la deformación ideológica. Como sociólogos, no hay razón alguna para no aplicar al marxismo cuanto él mismo ha descubierto y para no enfatizar, caso por caso, su carácter ideológico". Y precisamente cuando uno tiene el valor de someter al análisis sociológico no sólo el punto de vista del adversario, sino el de cada uno, incluido el propio, entonces se pasa de la *crítica de la ideología* a la *sociología del conocimiento* en sentido estricto. Esta sociología del conocimiento hace otra distinción: entre *ideología* y *utopía*. Por ideología, dice Mannheim, se entiende "las convicciones y las ideas de los grupos dominantes, los factores inconscientes de ciertos grupos [que] esconden el estado real de la sociedad a sí mismos y a los demás y, por lo tanto, ejercen sobre él mismo una función conservadora". El concepto de *utopía* saca a la luz un segundo descubrimiento, totalmente opuesto: "Existen [...] grupos subordinados, tan fuertemente empeñados en la [...] transformación de una determinada condición social, que no logran ver en la realidad sino los elemen-

tos que intentan cambiar. Su pensamiento es incapaz de un diagnóstico correcto de la sociedad presente". El pensamiento de tales grupos "no es nunca un objetivo de la situación, y puede ser empleado sólo como dirección para la acción". Es un pensamiento que "vuelve [...] la espalda a cuanto pueda amenazar su convicción profunda o paralizar su deseo de revolución".

Por lo tanto: mientras que la *ideología* es el pensamiento conservador que se erige en defensa de intereses adquiridos, la *utopía* es el pensamiento dirigido a destruir el orden existente. La utopía, pues, para Mannheim, es un *proyecto realizable*; ella es una "verdad prematura". De estas utopías, por supuesto, como es obvio, Mannheim analiza cuatro formas:

1) El milenarismo orgiástico de los anabaptistas.
2) El ideal liberal-humanitario que guió al movimiento de la Revolución francesa.
3) El ideal conservador.
4) La utopía socialista-comunista.

La ideología es el pensamiento de la clase "superior" que detenta el poder y busca no perderlo; la utopía es el pensamiento de la clase "inferior" que intenta liberarse de las opresiones y apropiarse del poder.

## 3. ¿El "relacionismo" evita el "relativismo"?

Si el pensamiento está socialmente condicionado también la sociología del conocimiento lo está. Mannheim está dispuesto a reconocer este condicionamiento: "Podemos [...] descubrir, con relativa precisión, las condiciones que impulsan a las personas a reflexionar más sobre el pensamiento que acerca de las cosas del mundo y mostrar cómo, en este caso, no se trata tanto de una verdad absoluta, sino del hecho, alarmante en sí mismo, de una misma realidad que aparece diversa a diferentes observadores". A la base del inicio de la sociología del conocimiento, Mannheim encuentra "la intensificación de la movilidad social". Se trata de una movilidad vertical y horizontal: la horizontal es "el movimiento de una posición a otra, sin que intervenga un cambio en el estado social"; la vertical, en cambio, consiste "en un rápido movimiento entre diversos estratos en el sentido de un ascenso o de un descenso social". Uno y otro tipo de movilidad contribuyen a volver a las personas inseguras respecto de su concepción del mundo y a destruir la ilu-

sión, dominante en las sociedades estáticas, de que "todo puede cambiar, pero el pensamiento permanece siempre el mismo". Aquí, pues, reside la raíz social de la sociología del conocimiento: *en la disolución de las sociedades estables.*

Llegados a este punto, queda por enfrentar el problema principal de la sociología del conocimiento. En efecto, si todo pensamiento está socialmente condicionado, si cada concepción del mundo es relativa a la condición social de quien la lleva, ¿en dónde está la verdad? ¿No hay algún criterio para distinguir las concepciones verdaderas de las falsas? ¿El presupuesto fundamental de la sociología del conocimiento (es decir, el condicionamiento social del pensamiento) no conduce necesariamente al *relativismo*?

Estos problemas no se pueden evitar y Mannheim los enfrenta e intenta resolverlos con su teoría de la *intelliguensia* y, unida a ésta, con la teoría del *relacionismo*. El pensamiento está socialmente condicionado; sin embargo, dice Mannheim, el intelectual, consciente de estos condicionamientos de su pensamiento y de las otras concepciones del mundo, precisamente a causa de ser consciente del mismo, lograría desvincularse del condicionamiento social. La *intelliguensia*, en resumen, sería, según Mannheim, un grupo relativamente independiente de aquellos intereses sociales que unen, limitándolas, las concepciones del mundo de los otros grupos. Dicho en breves palabras, los intelectuales, conscientes de los lazos entre las diversas Weltanschauungen y la existencia social, podrían llegar "a una síntesis de las diversas perspectivas" y, por lo tanto, a una visión más objetiva de la realidad. De ahí, la teoría del *relacionismo*. La sociología del conocimiento, escribe Mannheim, "somete consciente y sistemáticamente todo fenómeno intelectual, sin excepción, a la pregunta ¿respecto a cuál estructura social, han nacido y son valiosos tales fenómenos? La referencia de las ideas individuales a la estructura total histórico-social no debería confundirse con un relativismo filosófico que niega la validez de todo modelo y la existencia de un orden en el mundo. El hecho de que cada medida en el espacio dependa de la naturaleza de la luz, no significa que nuestras medidas sean arbitrarias, sino más bien que ellas son válidas en relación con la luz, así el relacionismo es el que se aplica en nuestras discusiones y no el relativismo y la arbitrariedad. El relacionismo no significa que falten criterios para la verdad en la discusión. Sin embargo, según esto, es propio de la naturaleza de ciertas afirmaciones el no poder ser formuladas en absoluto, sino sólo en los términos de la perspectiva planteada por determinadas situaciones".

Ahora bien, considerando el ejemplo propuesto por Mannheim, se ve enseguida que hay una diferencia abismal entre la *relatividad* de los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales y el *relativismo* de las diversas perspectivas en las cuales se mueve la sociología del conocimiento. Todo conocimiento científico está en relación con la época en la que se lo propone y se lo comprueba: depende del saber precedente, de los instrumentos disponibles en esa época, etc. Sin embargo, las teorías científicas, si se respetan las condiciones del método científico, son *universales y válidas para todos*, aunque puedan ser desmentidas en un período posterior. Pero, ¿qué tipo de prueba tenemos para seleccionar las diversas concepciones del mundo, socialmente condicionadas? Si todo fenómeno intelectual está relacionado con un contexto social particular, ¿no es quizá cierto que nos encontramos en concepciones cerradas, entre las cuales es imposible elegir racionalmente, de modo que *se hace inevitable el caos del relativismo*? A fin de evitar el fantasma del relativismo, Mannheim propuso el relacionismo. Pero, "en este momento, nos parece difícil descubrir una verdadera diferencia entre relativismo y relacionismo, y este último nos parece sólo como una versión del "relativismo cultural", sostenido por algunos antropólogos, según los cuales habría diversos universos sociales con modos de vida propios sin posibilidades de comunicación entre los miembros de tales universos diferentes" (A. Izzo). En realidad, lo que aparece frágil es la base epistemológica del pensamiento de Mannheim. En ella falta una clara distinción entre el inicio (social o no) de las teorías y su comprobación; falta una adecuada idea de comprobación y también la distinción entre teorías controlables y teorías incontrolables. Con esto no se quiere negar ni la aguda sensibilidad cultural de Mannheim, ni el hecho de que él planteó toda una serie de problemas sobre los cuales la sociología empírica, tanto la europea como la norteamericana, han trabajado.

## VIII. *La filosofía del derecho: iusnaturalismo, realismo jurídico, Kelsen y el iuspositivismo*

### 1. Radbruch y el iusnaturalismo

En el desarrollo de este curso de las ideas filosóficas, se le ha reservado un puesto amplio a la teoría política, a los argumentos orientados a legitimar un tipo de Estado más que otro (el Estado totalitario o el democrático), a las relaciones

que transcurren entre moral y normas jurídicas. En el siglo XX, las diversas teorías de filosofía del derecho se han consolidado alrededor de tres polos principales:

a) El *iusnaturalismo*.
b) El *positivismo jurídico*.
c) El *realismo jurídico*.

El iusnaturalismo –doctrina que desde los tiempos antiguos (piénsese en la "Antígona" de Sófocles) ha atravesado toda la tradición occidental– encuentra en este siglo un representante de prestigio en el alemán Gustav Radbruch (1878-1949). Para el iusnaturalismo, una ley es válida sólo si es justa; si no es justa *non est lex sed corruptio legis*. En su *Filosofía del Derecho* (1932 y estamos en la Alemania de Hitler y Radbruch, noble hombre de prestigio, perderá su cátedra), Radbruch escribe: "Cuando una ley niega conscientemente la voluntad de justicia, por ejemplo concede arbitrariamente o rechaza los derechos del hombre, le falta validez [...]; también los juristas deben encontrar el valor de rechazar el carácter jurídico". Y también: "Puede haber leyes tan injustas y dañinas socialmente que es necesario rechazar su carácter jurídico [...] ya que hay principios jurídicos fundamentales que son más fuertes que cualquier normatización jurídica, tanto que una ley que los contradice está privada de validez". En cortas palabras, para Radbruch: "Donde ni siquiera se busca la justicia, donde la igualdad, que constituye el núcleo de la justicia, es negada conscientemente por las normas del derecho positivo, la ley no sólo es derecho injusto, sino que en general carece de juridicidad". Ante estas expresiones de Radbruch, como ante el comportamiento de Antígona, todos aprobarán los intentos elevados y humanitarios del iusnaturalismo y de las "leyes que los dioses han puesto en el corazón del hombre". Pero, ¿cómo puede responderse a los requerimientos de explicitar, enumerar y fundamentar una vez por todas estas leyes puestas por los dioses en el corazón de los hombres? Finalmente, ¿qué es la justicia? ¿Hay un criterio absoluto que permita establecer de modo definitivo y para todos, lo que es justo y lo que es injusto? Este es el problema de fondo del iusnaturalismo y al mismo tiempo su cruz.

## 2. El realismo jurídico desde von Savigny hasta Pound

Para el *realismo jurídico* (corriente de pensamiento que tiene raíces lejanas) el derecho no se fundamenta en un ideal de justicia ni se confunde con los ordena-

mientos jurídicos constituidos. El derecho surge, más bien, de la realidad social en la que los comportamientos humanos hacen o deshacen las reglas de conducta. Derecho no es la norma justa (para una cierta ética filosófica) o la norma válida (de acuerdo con un ordenamiento dado), sino la regla eficaz que surge de la existencia vivida de los hombres.

De esta corriente de pensamiento hacen parte:

– La Escuela histórica del derecho de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) y su discípulo Georg F. Puchta (1797-1846), representantes del romanticismo jurídico que ve en el "espíritu del pueblo y en el derecho consuetudinario las fuentes primarias del derecho.

– Hermann Kantorowicz (1877-1940), quien en *La lucha por la ciencia del derecho* de 1906, sostiene que, al lado del derecho estatal, existe con igual valor el "derecho libre", o sea, el derecho "producto de la opinión jurídica de los miembros de la sociedad, de las sentencias de los jueces y de la ciencia jurídica: éste vive independientemente del derecho estatal y, es incluso el terreno del que nace este último" (G. Fassò).

– Eugen Ehrlich (1862-1922), quien en *La fundamentación de la sociología del derecho* (1913) escribe que el centro de gravedad del desarrollo del derecho [...] está [...] en la sociedad misma y que "es un error lo que muchos creen hoy, es decir, que todo el derecho es producido por el Estado con sus leyes; la mayor parte del derecho se origina en la sociedad en cuanto es el ordenamiento interno de las relaciones sociales, del matrimonio, de la posesión, de los contratos, de la sucesión, y nunca ha sido reducido a normas jurídicas [...]".

Philipp Heck (1858-1943) –principal representante de la Escuela de Tubinga– quien deseó contraponer a la *jurisprudencia de los conceptos*, *la jurisprudencia de los intereses*, en donde las leyes son consideradas como las "resultantes de los intereses de carácter material, nacional, religioso y ético que en cada comunidad jurídica se oponen y luchan por ser reconocidas".

Estos son algunos de los pensadores más prestigiosos de la tradición del realismo jurídico.

Más cercano a nuestro tiempo, quien mejor y más radicalmente defendió esta corriente de pensamiento fue el jurista norteamericano Oliver Wendell Holmes (1841-1935), juez de la Corte Suprema por muchos años. Holmes "fue el primero, precisamente en el ejercicio de su función de juez, en dejar a un lado el tradicionalismo jurídico de las cortes, y en introducir una interpretación evolutiva del derecho, es decir, que sea más sensible a los cambios de la conciencia social" (N. Bobbio).

A Holmes debemos ponerlo junto a quien es considerado el mayor filósofo norteamericano del derecho, Roscoe Pound (1870-1964), el cual en las *Interpretaciones de historia jurídica* (1922) sostuvo que se debe pensar el derecho "no como un organismo, que crece a causa y por medio de alguna propiedad que le sea inherente, sino [...] como un edificio, construido por los hombres, con el fin de satisfacer las aspiraciones humanas y que continuamente es reparado, restaurado, ampliado para salir al encuentro del crecimiento y el cambio de las aspiraciones y también al cambio de las costumbres". (Muchos años después, Pound se orientó hacia un tipo de iusnaturalismo que tiene en cuenta la historia).

Otro realista jurídico norteamericano conocido fue Jerome Frank (1889-1957) quien afirmó que el deseo de la certeza del derecho equivale al "deseo infantil" del padre –quienes buscan la certeza del derecho intentan satisfacer los deseos infantiles encontrando justamente en el derecho un "sustituto del padre"– Pero, ¿en verdad se puede tan fácilmente eliminar la cuestión de la *certeza* del derecho? Además: en una sociedad con fuerte movilidad y bajo los más diversos y contradictorios impulsos innovadores, ¿qué costumbres "nuevas" ha de avalar el juez? Igualmente, para que un *hecho*, o sea, un comportamiento eficaz, que es seguido por un grupo, llegue a ser una norma, es necesario que sea acogido en un determinado sistema jurídico, como comportamiento obligatorio, es decir, como comportamiento cuya violación implique una sanción. Pero "esta forma jurídica es atribuida al derecho consuetudinario o por la ley en cuanto se apele a ella, o por el juez, en cuanto éste extraiga, de una costumbre, o de la voluntad concorde de las partes, la materia de su decisión" (N. Bobbio). En conclusión, las reglas que el juez descubre en el estado naciente de la sociedad, no son *ipso facto* normas jurídicas, sino que llegan a serlo cuando el juez, con base en una norma del sistema jurídico que se lo permita, las reconoce y les atribuye fuerza coactiva.

## 3. Hans Kelsen

### 3.1 "Ser" y "deber ser" y la ciencia de los valores

El *iusnaturalismo* reduce la validez a la justicia, sin embargo, mientras que de una parte vemos que en el curso de la historia es difícil encontrar un criterio absoluto de justicia, por otra parte, nos hallamos frente a leyes jurídicamente válidas e incluso eficaces (que se ejecutan) que la conciencia de los grupos y los individuos consideran injustas. El *realismo* reduce la validez a la eficacia, pero no

es difícil darse cuenta del hecho de que la eficacia no va siempre acompañada de la validez. A estas dos grandes corrientes, se contrapone el *positivismo jurídico* que intenta mantener diferenciadas la justicia, la validez y la eficacia del derecho. Esta es la posición de Hans Kelsen, quien es ciertamente positivista jurídico, pero no en el sentido "ideológico"; es positivista jurídico en cuanto está orientado a un estudio científico del derecho positivo. En otras palabras, el positivismo jurídico en su versión ideológica sostiene que la justicia de las normas se reduce al hecho de que son puestas por quien tiene la fuerza para hacerlas respetar. Como decía Hobbes: "*iustum quia iussum*". ¿Y mandado por quién? Por quien tiene la fuerza. Por lo tanto, para el positivista jurídico ideológico el "príncipe" es el *creador de la justicia*. Kelsen, en cambio, afirma que lo que constituye el derecho es su validez jurídica y añade que la norma jurídica se cualifica, a diferencia de otras formas, por su coactividad, pero no sostiene que el derecho *válido* sea también *justo*. El problema de la *justicia* es, para Kelsen, un problema ético. Mientras que el problema jurídico es el de la *validez de las normas* (es decir, el problema de ver:

1) Si la autoridad que ha emanado esta o aquella norma tenía o no el poder para hacerlo.
2) Si la norma no ha sido abolida.
3) Si es compatible o no con las otras normas del sistema jurídico).

Hans Kelsen (nació en 1881 en Praga y desde 1940 fue profesor en Norteamérica, en donde murió en 1973), es autor de obras como: *Problemas capitales de la doctrina del derecho de Estado* (1911); *Teoría general del Estado* (1925); *Los principios filosóficos de la doctrina del derecho y del positivismo jurídico* (1928); *Doctrina pura del Derecho* (1934), bastante conocida). Las obras más importantes publicadas por Kelsen en el período norteamericano son: *Teoría general del derecho y del Estado* (1945), *Sociedad y naturaleza* (1943), *Paz por medio del derecho* (1944), *La teoría comunista del derecho* (1955). Desde 1919 a 1929, Kelsen fue profesor en la Universidad de Viena, donde estuvo en estrecho contacto con los pensadores neopositivistas. (Recordemos también que colaboró en la redacción de la *Constitución* de la joven república de Austria).

Pues bien, junto con Max Weber, los neokantianos y los neopositivistas vieneses, Kelsen distinguió entre "juicio de hecho" (o descripción científica) y "juicio de valor": "La ciencia, afirma Kelsen, no puede pronunciar juicios de valor, por lo tanto no está autorizada. Esto se aplica igualmente a la ciencia del derecho, aunque sea considerada como ciencia de los valores. Al igual que cualquier ciencia de los valores, consiste en el conocimiento de los valores pero no puede producir

estos valores; puede comprender las normas pero no crearlas". Si el conocimiento no puede crear los valores, entonces la función del investigador del derecho no es la de fundamentar un ideal de justicia. La doctrina pura del derecho –se lee en *La doctrina pura del derecho*– es una teoría que "quiere conocer exclusiva y únicamente su objeto. Ella busca responder a la pregunta: qué es el derecho y cómo es, pero no a la pregunta: cómo debe ser o cómo se debe producir el derecho. Es ciencia del derecho, pero no política del derecho". Esta es, pues, la primera propuesta de Kelsen: *delimitar* el derecho respecto del valor de la justicia. Esto no significa eliminar del derecho la consideración ética. Significa sólo que la valoración ética de las normas jurídicas no es tarea de la ciencia jurídica (M. G. Losano). En conclusión, el teórico del derecho se propone buscar cómo resolver problemas concernientes a la naturaleza y a la función del derecho.

Kelsen, pues, parte de la distinción kantiana entre ser y deber ser. Y mientras que se habla de la naturaleza mediante proposiciones descriptivas, el derecho es "deber ser". El nexo entre fenómenos naturales es un nexo causal, la norma jurídica enuncia un nexo entre acontecimientos mediante un juicio basado, no en el principio de causalidad, sino sobre un principio que Kelsen llama de "imputación". Distinguiendo la norma jurídica de la ley natural, Kelsen dice que la norma enuncia que, dado un acontecimiento A (que es ilícito) *debe* seguirle un acontecimiento B (la sanción). Sin embargo, precisamente el nexo entre *ilícito* y la *sanción* no es un nexo causal entre fenómenos naturales que el pensamiento simplemente constata, sino más bien la *imputación* o la *atribución* –cumplida por la *voluntad* de alguno– de una consecuencia de un hecho que no es, de por sí, su *causa*, sino que es su *condición*; y que lo es porque una voluntad la ha dispuesto así. Ya desde el principio del pensamiento de Kelsen aparece claro que la voluntad que quiere la consecuencia enunciada por la sanción es *querida* por el Estado (G. Fassò). El derecho, por lo tanto, se identifica con el Estado, el cual emplea la fuerza para impedir el empleo de la fuerza en la sociedad. En este sentido, el derecho es "técnica social" y "organización de la fuerza".

## 3.2 "Sanción", "norma jurídica" y "norma fundamental"

Una norma jurídica atribuye (es la *imputación*) una consecuencia a una condición. La consecuencia es la sanción y la condición es el ilícito. Y el ilícito, en opinión de Kelsen, no es tal por sí mismo (en el sentido de que existirían comportamientos ilícitos *per se*) ni es tal por el hecho de que sea una acción prohibida por un mandato. Una acción es, en opinión de Kelsen, ilícita cuando le es atribui-

da una *sanción*. Por consiguiente, parece evidente que "el concepto de deber jurídico difiere del deber moral porque el deber jurídico no es el comportamiento que la norma 'requiere', que 'debe' ser observado. El deber jurídico es, en cambio, el comportamiento con cuya observancia se evita el ilícito, es decir, lo opuesto del comportamiento que constituye una condición para la sanción. Sólo la sanción debe ser aplicada". En otras palabras, cada norma contiene dos aspectos: por un lado, ella dice que un individuo dado debe observar una conducta dada (este es el *deber ser* de la norma), por otro lado, dice que otro individuo debe imponer una sanción en el caso de que la primera norma sea violada. Kelsen escribe: "Tomemos un ejemplo: 'no se debe robar'; si alguien roba, será castigado". Si asumimos que la primera norma, que prohíbe el hurto es válida sólo si la segunda norma relaciona el hurto con una sanción, en tal caso, la primera norma es ciertamente superflua en una exposición exacta del derecho. Si aun existe, la primera norma está contenida en la segunda, que es la única norma jurídica genuina".

Una norma, pues, atribuye una sanción a un ilícito. Pero, para que un juez sea obligado a infligir una sanción, debe existir una norma ulterior que impute, a su vez, una sanción por la fallida ejecución de la primera sanción: "Deben existir, por lo tanto, dos normas distintas: una donde se disponga que un órgano debe aplicar una sanción contra un sujeto y otra donde se establezca que otro órgano debe aplicar una sanción contra el primer órgano, en el caso de que la primera sanción no sea aplicada [...]. El órgano de la segunda norma puede, a su vez, ser obligado por una tercera norma para aplicar la sanción dispuesta por la segunda y así sucesivamente". Y así sucesivamente... pero, no se puede retroceder al infinito: debe haber una última norma en la serie. Esta última norma es la que Kelsen llama la "norma fundamental" que cimiente la validez de todas las normas que constituyen un ordenamiento jurídico. Pero, ¿qué es dicha norma fundamental? No es una norma puesta sino *presupuesta*. Kelsen afirma que tal norma fundamental *lógicamente* necesaria y presupuesta es la *constitución*; ella es "productora de derecho" por la razón de que "el individuo o la asamblea de los individuos que han provocado la constitución sobre la que se basa el ordenamiento jurídico son considerados autoridad productora de derecho". Especifiquemos mejor: si se requiere para que se dé un acto coercitivo (un individuo pone en prisión a otro individuo), se responde que este acto ha sido prescrito por una sentencia judicial. Pero, ¿por qué esta sentencia judicial es válida? Lo es porque ha sido creada conforme a una ley penal. Y esta saca su validez de la constitución. Si ahora se pregunta por qué es válida la constitución, nos remontamos quizás a una constitución más antigua hasta que "finalmente llegamos a una que históricamente es la primera que fue

dada por un usurpador o alguna asamblea. La validez de esta primera constitución es el presupuesto último, el postulado final, del que depende la validez de todas las normas de nuestro ordenamiento jurídico".

La obra de Kelsen ha sido de gran ayuda para hacer comprender qué es y cómo funciona el derecho. Ciertamente, el positivismo jurídico va de brazo con el relativismo: no se nos dice qué es justo e injusto en absoluto; deja libre la conciencia. Sin embargo, cuando el 17 de mayo de 1952 Kelsen tuvo la última lección en Berkeley, confesó abiertamente que no había respondido a la pregunta crucial sobre lo que es la justicia: "Mi única excusa es, a este respecto, que estoy con una óptima compañía: habría sido presuntuoso haber hecho creer [...] que yo habría tenido éxito en donde tantos pensadores ilustres han fallado. Por consiguiente, no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta que busca la humanidad. Debo contentarme con una justicia relativa y sólo puedo decir qué es para mí la justicia. Porque la ciencia es mi profesión y, por consiguiente, lo más importante de mi vida, la justicia es para mí el ordenamiento social bajo cuya protección puede prosperar la búsqueda de la verdad. "'Mi' justicia, pues, es la justicia de la libertad, la justicia de la democracia, en resumen, la justicia de la tolerancia". En Italia, en la línea de Kelsen, se encuentran los trabajos de Norberto Bobbio (1909-2004) y de Uberto Scarpelli (1924-1993). Recordemos del primero: *La analogía en la lógica del derecho* (1938), *Teoría de la norma jurídica* (1958), *Teoría del ordenamiento jurídico* (1960), *Estudios para una teoría general del derecho* (1970), *Iusnaturalismo y positivismo jurídico* (1965). Del segundo, *Filosofía analítica, normas y valores* (1961), *Qué es el positivismo jurídico* (1965), *Semántica, moral, derecho* (1969), *La ética sin verdad* (1982). [Textos 1]

## IX. *Chaïm Perelman y la "nueva retórica"*

### 1. Qué es la teoría de la argumentación

Relacionada de alguna manera con la filosofía del derecho, pero muy significativa para otros ámbitos del discurso distintos del derecho, como por ejemplo, la filosofía, la política, la publicidad, se encuentra la *teoría de la argumentación o nueva retórica*, elaborada por Chaïm Perelman (1912-1984), profesor en la Universidad Libre de Bruselas, quien publicó, en 1958, el *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, trabajo escrito junto con Lucie Olbrechts-Tyteca.

El problema central de la teoría de la argumentación es el siguiente: más allá de los discursos expresivos y emotivos, de las deducciones matemáticas y de las

teorías científicas empíricamente comprobadas, hay un amplio ámbito de discursos o *argumentaciones* que no son poesía y que aun no teniendo la estructura de las pruebas demostrativas, tienden a "persuadir", a "probar", cualquier tesis. Este ámbito es muy extenso: "Ocupa el campo de toda forma de discurso persuasivo, desde la predicación a la arenga, de la oración al discurso, donde quiera que la razón, entendida como facultad de pensar argumentos en pro o en contra de una tesis, es manejada para sostener una causa, obtener un consenso, guiar una elección, justificar o determinar una decisión. Está comprendido tanto el discurso del filósofo que refuta los errores de otro y defiende la propia teoría, como el discurso cotidiano de dos amigos que discuten entre sí sobre el mejor modo de pasar las vacaciones. Sobre todo, en ella están comprendidos los medios para probar que son propios de las ciencias del hombre, como el derecho, la ética, la filosofía. Se estaría tentado de definir la teoría de la argumentación como la teoría de las pruebas racionales no demostrativas y de manera aún más precisa, como la lógica (empleando aquí el término lógica en sentido amplio) de las ciencias no demostrativas. En donde están en juego los valores, poco importa si sublimes o vulgares, la razón demostrativa, a la que se refiere la lógica en sentido estricto, es impotente: queda sólo inculcarlos (o vulnerarlos), o encontrar "buenas razones" para sostenerlos (o refutarlos). La teoría de la argumentación es el estudio metódico de las buenas razones con las que los hombres hablan y discuten opciones que implican la referencia a valores cuando han renunciado a imponerlos con la violencia o a infiltrarlos con la coacción psicológica, es decir, cuando se ha renunciado al atropello o al adoctrinamiento" (N. Bobbio).

De este modo, distinguiendo entre demostración y argumentación, entre lógica en sentido estricto y retórica, la teoría de la argumentación se configura –propuso Bobbio– "como un intento de recuperar la ética del dominio de la razón, así sea de una razón práctica distinta de la razón pura, o si se quiere, como el descubrimiento (o redescubrimiento) de una tierra dejada por mucho tiempo sin explorar, luego del triunfo del racionalismo matematizante, entre aquellas ocupadas por la fuerza invencible de la razón y, opuestamente, de la razón invencible de la fuerza". En realidad –se lee en el *Tratado de la argumentación*– "nadie puede negar que la capacidad de deliberar y argumentar es un signo distintivo del ser razonable". Sin embargo, después de Descartes, el ámbito de la *razonabilidad* ha quedado inexplorado. Y ha permanecido inexplorado porque con Descartes y desde entonces, la *razón* se ha identificado con las demostraciones capaces de extender la evidencia de los axiomas a todos los teoremas, a partir de ideas claras y distintas, y mediante pruebas apodícticas". Por consiguiente, el razonamiento construido

*more geometrico* llega a ser el modelo de la racionalidad, el único tipo de pensamiento que "pudiera tener dignidad de ciencia".

## 2. La "razonabilidad" si no es "racionalidad" no es ni siquiera "emotividad"

Ahora bien, la teoría de la argumentación constituye la *ruptura de la tradición de la razón apodíctica cartesiana*. "Nuestro método –escriben Perelman y Olbrechts-Tyteca– será diferente [...] radicalmente del método de los filósofos que se esfuerzan por reducir los razonamientos en materia social, política o filosófica, a los modelos proporcionados por las ciencias deductivas y experimentales y que rechazan como carente de valor todo lo que no se conforma con esquemas previamente impuestos". Luego, la *Nueva retórica* rompe con "una concepción de la razón y del razonamiento, nacida con Descartes, [y] que ha impregnado con ella, a la filosofía occidental de los últimos tres siglos". Esta ruptura, sin embargo, significa también otra cosa: "La recuperación [...] de una antigua tradición, la retórica y la dialéctica griegas". De modo que se comprenda que el *Tratado de la argumentación* se refiere "sobre todo al pensamiento del Renacimiento y, más allá de éste, al de los autores griegos y latinos que han estudiado el arte de persuadir y de convencer, la técnica de la deliberación y de la discusión. Por esto, también, presentamos el tratado mismo como una *nueva retórica*.

La experiencia de Perelman y de Olbrechts-Tyteca es la de hacer "revivir una tradición gloriosa y secular". Tradición de mucha importancia, y no sólo técnica (piénsese en los tipos de argumentación que pueden resultar eficaces en los tribunales o en las técnicas actuales de propaganda), sino también filosófica, porque justamente por el *estudio de la retórica* se intenta decir que el hombre no puede ser reducido arbitrariamente o a la *emoción* de gritos del alma, o viceversa, a la *razón constrictiva* de los razonamientos deductivos. Precisamente, es la retórica la que nos muestra cómo, en el hombre, al lado del contenido *racional*, está lo *razonable*. Y en el ámbito de lo razonable entran los valores éticos, políticos y también religiosos que cuentan mucho para el hombre.

La nueva retórica busca, pues, sacar del abismo de lo arbitrario y de la pura emotividad, el mundo de los valores y llevarlos a la "razonabilidad" que les compete propiamente. Esto es lo que también habían comprendido los antiguos griegos. Así, por consiguiente, afirman Perelman y sus colaboradores, "nuestro análisis concierne a las pruebas que Aristóteles llama dialécticas, que él examinó en los *Tópicos* y cuyo empleo muestra en la *Retórica*".

De cuanto se ha dicho, se comprende fácilmente el hecho de que la teoría de la argumentación se configura como un *análisis de la estructura, de la función y de los límites del discurso persuasivo*. Tal análisis determina y delimita el "campo de lo razonable" distinto tanto de lo racional puro como de lo irracional" (N. Bobbio). Para realizar esta tarea, la *teoría de la argumentación* no es un discurso abstracto y vacío sobre presuntas capacidades humanas. Ciertamente, mediante ésta se llega también, de algún modo, a una imagen del hombre, diferente, por ejemplo, a la de Descartes. Pero se llega a partir de una inspección lo más amplia posible de los tipos de argumentaciones persuasivas: "Intentamos, ante todo, caracterizar las diversas estructuras argumentativas [...]" y "buscaremos construirla (la teoría de la argumentación), analizando los medios probatorios de los que se sirven las ciencias humanas, el derecho, la filosofía; examinaremos argumentaciones presentadas por publicistas en nuestros periódicos, por hombres políticos en sus discursos, por abogados en sus arengas, por jueces en las motivaciones de sus sentencias, por filósofos en sus tratados".

## 3. Argumentación y "auditorio"

Especificada la naturaleza de la teoría de la argumentación y luego de haber aludido a su relevancia filosófica, y a la tradición antigua que ésta revitaliza, digamos aun que lo que hace típica a la *prueba argumentativa* o razonable respecto de la racional, es la referencia a un auditorio: "*Toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio*". Si el auditorio de la ciencia y de las matemáticas busca ser un auditorio universal, constituido, al menos potencialmente, por todos los hombres, el auditorio de un abogado, de un religioso, de un político, de un periodista o de un pedagogo, es limitado e histórico. Por eso, quien, con su argumentación, desea provocar o acrecentar la adhesión de las mentes a alguna tesis, "deberá preocuparse por partir de premisas que sus oyentes compartan" (N. Bobbio). El auditorio –se lee en el *Tratado de la argumentación*– puede definirse como "*el conjunto de aquellos sobre los que se desea influir mediante su argumentación*". Cada orador piensa, de modo más o menos consciente, "en quienes busca persuadir y que constituyen el auditorio a quienes se dirigen sus discursos". Así, por ejemplo, un jefe de gobierno, en un discurso en el parlamento, puede renunciar *a priori* a convencer a los miembros de la oposición. O un periodista, cuando solicita una entrevista, no piensa en el entrevistado sino en el auditorio que son los lectores de su periódico.

Quien argumenta deberá, pues, procurar, en primer lugar, partir *de premisas compartidas en líneas generales por sus oyentes*". "Y estas premisas pueden pertenecer o a la categoría de los hechos o a la categoría de los valores (más genéricamente al dominio de lo real o al dominio de lo preferible). En segundo lugar, deberá preceder a la elección de los datos que deben servir para la argumentación y mediante su interpretación y cualificación, a su adaptación a los fines específicos que se prefije: aquí entran en juego la fluidez, la indeterminación, la plasticidad que son propias de las nociones de todos los lenguajes no formalizados (también de la mayor parte de los lenguajes científicos) y constituyen uno de los elementos característicos del procedimiento argumentativo. Finalmente, podrá dar un cierto énfasis al modo de mostrar los datos seleccionados, orientándose hacia aquella forma de presentación que prevé pueda impresionar mayormente a los oyentes: la retórica literaria se quedó en este aspecto puramente formal y externo de la técnica de la argumentación (pero no irrelevante), restringiendo o esterilizando la gran tradición de la retórica clásica. La forma literaria con la que vienen presentándose los argumentos es un aspecto de la técnica argumentativa considerada en su complejidad" (N. Bobbio).

En conclusión: el *Tratado de la argumentación* es el tratado de la *lógica de las pruebas no demostrativas*; es el tratado de la "lógica" que busca argumentar en pro o en contra de lo opinable y lo preferible. Y esto porque "si existen campos de saber en los cuales las pruebas deductivas y experimentales no pueden bastar y nos dejan desorientados ante los problemas por resolver, ¿debemos quizá renunciar –se pregunta Perelman en *Retórica y filosofía*– a tratarlos racionalmente o debemos más bien, extender el sentido de la palabra "prueba" de modo que englobe todos los procedimientos dialécticos, argumentativos, que nos permiten establecer nuestra convicción?".

Además de las obras de Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, se debe mencionar, siempre dentro del ámbito de la teoría de la argumentación, el trabajo de Stephen E. Toulmin, *Los usos de la argumentación* (1958), *Filosofía y argumentación* (1959), de Henry W. Johnstone, el volumen de varios autores (editado por Johnstone y Maurice Natanson), *Filosofía, retórica y argumentación* (1965), y el ensayo del título *Retórica, magia y naturaleza en Platón*, publicado por Viano en 1965 en "Revista de filosofía": se trata de un buen ensayo, entre muchos escritos que, en estos últimos tiempos, por el estímulo de la "Nueva retórica" han sido dedicados a la historia de la retórica.

# KELSEN

## 1. LA DEMOCRACIA ES HIJA DEL RELATIVISMO FILOSÓFICO

*"Tolerancia, derechos de las minorías, libertad de expresión, libertad de opinión, tan típicas de la democracia, no tiene derecho de ciudadanía en un sistema político basado en la fe en valores absolutos".*

Un discípulo de Hegel fue quien en la lucha contra el movimiento democrático en Alemania, durante el siglo XIX, lanzó la palabra de orden: ¡Autoridad, no mayoría! En realidad, si uno cree en la existencia del absoluto –para usar la terminología de Platón– ¿qué significado tiene dejar que la mayoría decida lo que es políticamente bueno? Legislar [...] no según lo que objetivamente es mejor para los individuos sujetos a este orden social, sino según lo que estos individuos, en su mayoría, con razón o sin ella, consideren mejor: esta consecuencia de los principios democráticos de libertad e igualdad se justifica solamente en el caso de que no haya una respuesta absoluta a la pregunta qué es lo mejor, que no haya algo como un bien absoluto. Permitir que una mayoría de hombres ignorantes decida sustituyéndose a la decisión de uno solo que, en virtud de su origen divino, o por inspiración, tiene exclusivo conocimiento del bien absoluto, ciertamente no es el método más absurdo si se cree imposible una tal forma de conocimiento por lo cual, por tanto, ningún individuo tiene el derecho de imponer a los demás su voluntad [...]. El respeto de la opinión política ajena es uno de los principios fundamentales de la democracia, porque todos son iguales y libres. Tolerancia, derechos de la minoría, libertad de palabra, y libertad de pensamiento, tan típicas de la democracia, no tienen derecho de ciudadanía en un sistema político basado sobre la fe en valores absolutos. Esta fe lleva irresistiblemente –y siempre ha llevado– a una situación en la que quien afirma poseer el secreto del bien absoluto reclama el derecho de imponer su opinión como su voluntad a los otros que están en el error. Estar en el error, según tal opinión, significa estar en el error, y por tanto castigable. Pero si se reconoce que sólo valores relativos son accesibles al conocimiento y a la voluntad humanos, entonces es justificable imponer un orden social a los que lo rechazan, pero con la condición de que este orden esté en armonía con el mayor número posible de individuos iguales, es decir, con la voluntad de la mayoría. Puede ser que la opinión de la minoría, y no la de la mayoría, sea la justa. Únicamente a causa de esta posibilidad, que solamen-

te el relativismo filosófico puede admitir –lo que es justo hoy puede ser injusto mañana– la minoría debe tener la oportunidad de expresar libremente su opinión y la posibilidad de llegar a ser, a su vez, mayoría [...].

En el capítulo 18 del *Evangelio de san Juan* está narrado el proceso a Jesús. La simple historia en su ingenua exposición es un pasaje sublime de la literatura y, sin quererlo, surge el trágico símbolo del antagonismo entre absolutismo y relativismo.

Eran los días de la pascua hebrea cuando Jesús, acusado de pretender ser hijo de Dios y rey de los judíos, es conducido ante Pilato, procurador romano. Y Pilato irónicamente pregunta a Jesús que a los ojos del romano no era sino un pobre loco: "Entonces, ¿tú eres el rey de los judíos?". Pero Jesús tomó el asunto seriamente y, colmado de la llama de su misión divina, contestó: "Tú lo dices, yo soy rey. Para esto nací y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz". Entonces Pilato preguntó: "¿Qué es la verdad?". Y puesto que él, el escéptico relativista, no sabía qué era la verdad, la absoluta verdad en que este hombre creía, se confió en perfecta coherencia al proceso democrático pasando la decisión del caso al voto popular. Fue al encuentro de los judíos, dice el evangelio, y les dijo: "Yo no encuentro en Él ninguna culpa. Pero ustedes acostumbran que yo deje con ocasión de la pascua a uno en libertad. ¿Quieren, pues, que les deje libre al rey de los judíos?". Entonces todos, de nuevo, gritaron diciendo: "A éste no, sino a Barrabás". El evangelio añade: "Barrabás era un ladrón". Para los que creen en el Hijo de Dios y en el rey de los judíos como testimonio de la absoluta verdad, este plebiscito es ciertamente un fuerte argumento contra la democracia. Y este argumento, nosotros científicos políticos, tenemos que aceptarlo. Pero sólo con una condición: estar tan seguros de nuestra verdad política para poderla imponer, si es necesario, con la sangre y con las lágrimas; estar tan seguros de nuestra verdad, como lo estaba, de la suya, el Hijo de Dios.

Tomado de: Kelsen, H. *La democracia*.

Capítulo XLVI

# AVANCES DE LA TEORÍA ECONÓMICA: EL MARGINALISMO AUSTRÍACO Y EL INTERVENCIONISMO DE JOHN MAYNARD KEYNES

## 1. *La Escuela austríaca de economía*

√ La teoría del *valor-trabajo* (es decir, que el valor de una mercancía equivale a la cantidad de trabajo necesario para producirla) es un eje de la economía clásica de Adam Smith y David Ricardo y posteriormente es la base de la construcción teórica marxista.

*Refutación de la teoría del valor-trabajo y la ley de la utilidad marginal decreciente* → § 1-2

El primer volumen de *El capital* apareció en 1867. Ahora bien, en 1871, se publicaron en Viena los *Principios de economía política de* Carl Menger (1840-1921) y en Inglaterra la *Teoría de la economía política* de William Stanley Jevons (1835-1882); tres años más tarde, se publicaron en Francia los *Elementos de economía política pura* de Léon Walras (1834-1910).

Estas obras constituyen los clásicos de la economía neoclásica o marginalismo, cuya *pars destruens* consiste en la refutación de la teoría del valor-trabajo, mientras que la *pars construens* está en la propuesta de la *ley de la utilidad marginal decreciente*.

La teoría del valor-trabajo fue abandonada porque era contraria a la experiencia: y la ley de la utilidad marginal decreciente dice que "a medida que un individuo adquiere unidades adicionales de una mercancía, aumenta la satisfacción o utilidad total que obtiene, pero no en medida proporcional: ella aumenta en una tasa decreciente, hasta un máximo final más allá del cual la adición de una unidad no sólo no produce ninguna utilidad sino inutilidad" (A. Seldon-F. G. Pennance). O en palabras de Carl Menger: "El valor de una unidad de la cantidad de un bien disponible para un individuo es igual a la importancia de la más débil satisfacción mediante una unidad de la cantidad total del bien".

√ Carl Menger fue el fundador de la Escuela austríaca de economía; éste quiso, contra los ataques de Gustav Schmoller –jefe de la joven Escuela histórica alemana de economía, que intentaba reducir la economía a la *historia de los hechos económicos*– restablecer los derechos de la *teoría económica*; concibió como trabajo principal del científico social el análisis de las consecuencias no intencionales de las acciones humanas intencionales; y mostró cómo la mayoría de las instituciones sociales –en especial las más importantes (el lenguaje, la moneda, etc.), son fruto de una acción orientada hacia otros fines.

*Menger: el fundador de la Escuela austríaca de economía* → § 3

√ Seguidores de Menger fueron Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) y Friedrich von Wieser (1851-1926). Del primero se recuerda la obra monumental *Capital e interés*; del segundo, *La ley del poder*.

*La Escuela austríaca de economía y la contribución de Ludwig von Mises* → § 4-5

La tercera generación de la Escuela austríaca encuentra su último representante más ilustre en la persona de Ludwig von Mises (1881-1973). Autor de obras como *Socialismo* (1923), *La acción humana* (1940) y *El Estado omnipotente* (1944), Mises había visto desde los años veinte, la imposibilidad del cálculo económico (y por lo tanto, de una economía racional) en los países (fascistas, marxistas, comunistas) que hubieran abolido la propiedad privada de los medios de producción; defendió el individualismo metodológico ("Razonan, piensan y actúan sólo los individuos); insistió en el inseparable nexo entre economía de mercado y Estado de derecho: en efecto, la libertad de prensa sería un puro engaño si todas las papelerías y las tipografías pertenecieran al Estado, es decir, al grupo que detenta el poder; igualmente la libertad de reunión sería también un engaño si todos los edificios, incluidos los templos, fueran del Estado.

## 1. La refutación de la teoría del "valor-trabajo"

El núcleo fundamental de la *economía clásica* de Adam Smith y David Ricardo está en la teoría del *valor-trabajo*, es decir, en la idea de que el valor de una mercancía es correspondiente al trabajo socialmente necesario para producirla: así, para fabricar una mesa dos obreros emplearon cinco horas, la mesa podrá ser cambiada en el mercado por cualquier otra mercancía que se haya producido en cinco horas por dos obreros. Se sabe que Karl Marx aceptará la idea de valor-trabajo como base de su construcción teórica, en la cual se apresuraba a profetizar la inminente llegada de una revolución que aboliría la propiedad privada y establecido la sociedad comunista.

El primer volumen de *El capital* fue publicado en 1867. Pues bien, Carl Menger (1840-1921) publicó en Viena los *Principios de economía política* en 1871; ese mismo año, apareció en Inglaterra la *Teoría de la economía política* de William Stanley Jevons (1835-1882); y en 1874, en Francia, fueron publicados los *Elementos de economía política pura*, de Léon Walras (1834-1910).

Con la obra de estos tres autores nació la *economía neoclásica*, una corriente de pensamiento conocida igualmente como *marginalismo*, cuya *pars destruens* consiste en la refutación de la teoría del valor-trabajo y su *pars construens* está en la propuesta de la *ley de la utilidad marginal decreciente* y en sus importantes consecuencias.

Carl Menger escribió en los *Principios de economía política*: "La teoría según la cual la cantidad de trabajo empleada en producir un bien o su costo de producción regulan la relación de intercambio entre los bienes, que debía explicar el fenómeno de los precios, se demostró contraria a la experiencia y ciertamente insuficiente como resultado de un examen más profundo. Muchísimas cosas, a pesar del trabajo empleado en su producción, y los altos costos de producción, alcanzan precios mucho más bajos y a veces no reciben ningún precio, mientras que con frecuencia bienes que son ofrecidos por la naturaleza alcanzan precios elevados [...]. Los formuladores de la teoría económica, evidentemente, no pudieron haber pensado alguna vez que el precio pagado por un bien no depende del trabajo y de los costos de su producción, sino, al contrario, empleamos trabajo y capitales para producir bienes que pensamos vender a precios ventajosos". Sobre el mismo tema, W. S. Jevons, en la *Teoría de la economía política*, afirma: "Es un hecho que el trabajo, una vez que se ha gastado, no tiene más influencia en el valor futuro de un objeto: él se ha desaparecido y se ha perdido para siempre".

## 2. La ley de la utilidad marginal decreciente

La demostración de la inconsistencia y de la incapacidad explicativa de la teoría del valor-trabajo, es el primer rasgo característico de la economía neoclásica, y el segundo es el de la ley de la utilidad marginal decreciente. En realidad el punto de referencia constante del marginalismo "está constituido por el *consumo*"; "la perspectiva desde la cual ha de considerarse el desarrollo de la actividad económica para comprender las leyes que la regulan" es aquella de la satisfacción de las necesidades (E. Saltari). Y estas necesidades se entienden, como es obvio, en el plano individual.

**Mercado (lógica de, economía de).** Físicamente, el mercado señala el lugar en donde se efectúan los contratos de mercancías y servicios; y por extensión, puede indicar: local, municipal, regional, nacional, continental, mundial.

Conceptualmente, el "mercado" o la economía de mercado es "sinónimo de economía confiada a la iniciativa privada o a la libre competencia. Llega a ser sinónimo de economía en la cual los consumidores son libres de expresar sus demandas sobre el mercado y los productores son libres para satisfacerlas (incluso incentivarlas con la publicidad comercial). El mercado es considerado, entonces, como el instrumento por excelencia de toda economía orientada a la satisfacción de los gustos personales, aun los caprichos del consumidor, en oposición a las economías planificadas, en las cuales las demandas son políticas, los consumos son preferentemente públicos (decididos por la administración pública en nombre y por cuenta de las familias) y los productores mismos son preferentemente públicos y monopolistas" (S. Ricossa). Se le debe a Hayek la definición más moderna de mercado, como el mecanismo óptimo para la recolección y la transmisión de información que, poseídas por millones de hombres, no puede ser posesión de ningún centro decisorio: así el aumento de un precio informa a los consumidores que ese bien está más escaso y por lo mismo se está economizando y a los productores que la producción de ese bien se hace más conveniente. Y Mises: "El mercado conduce las actividades de los individuos en la dirección que mejor sirven a las necesidades propias y de los demás [...]. Es un proceso realizado por las interacciones de varios individuos que cooperan en la división del trabajo. Las fuerzas que determinan el estado, perennemente cambiante, del mercado son los juicios de valor de los individuos y las acciones dirigidas por sus juicios de valor. El estado del mercado en cada instante es la estructura del precio [...]. Los precios dicen al productor qué debe producir, cómo y en qué cantidad".

Todos los bienes y los servicios pueden ser más o menos útiles. Y la utilidad de una mercancía (o de un servicio) consiste en la satisfacción que el propietario o el destinatario recibe. Supuesto lo anterior vemos, poco a poco, que "un individuo adquiere unidades sucesivas de una mercancía, aumenta la satisfacción o utilidad total que obtiene, pero no en medida proporcional: ésta aumenta a una tasa decreciente, hasta un máximo final después del cual el añadido de unidades no sólo no produce alguna utilidad, sino inutilidad (las nuevas unidades añadidas son un obstáculo, causan fastidio o son desagradables" (A. Seldon-F. G. Pennance). Así, por traer un ejemplo, se tiene sed y bebemos un primer vaso de agua, esto causa una gran dosis de placer o utilidad. Se bebe un segundo vaso, y es útil aún. Si se toma un tercer vaso, es claro que su utilidad disminuye. Y disminuirá cada vez más hasta que se llegue al punto de que otro vaso de agua producirá fastidio. La utilidad de cada vaso

de agua que se añada al consumo disminuirá hasta llegar al valor cero e incluso hasta la obtención de valores negativos. Un bistec es muy útil para alguien que esté desnutrido, pero inútil para un vegetariano. Un bien puede tener para un mismo individuo una utilidad mayor o menor según la cantidad disponible del mismo: diez dólares no valen nada para un millonario, aunque tiene un valor inestimable para quien tiene hambre y no tiene ni un centavo. También: "Un rico –escribió Alfred Marshall– que dude de si se gasta un chelín en un cigarrillo, está considerando entre los placeres más pequeños de un pobre, el cual esté indeciso de si se gasta un chelín en una provisión de tabaco que le dure un mes".

Todas estas consideraciones encuentran su expresión en la *ley de la utilidad marginal decreciente*, donde se afirma, en términos generales, que: "En la medida en que el consumo de una mercancía por parte del individuo aumenta, en relación con el consumo de otras mercancías, la utilidad marginal de la mercancía en cuestión –en iguales condiciones– tenderá a disminuir respecto de la utilidad marginal de las otras mercancías consumidas" (A. Seldon-F. G Pennance). Con base en esta ley se entiende enseguida, por ejemplo, la razón por la cual las cantidades sobreabundantes de una mercancía tiene precios bajos: o se explica la repartición del gasto que un individuo hace entre diversos bienes; o el uso óptimo de los recursos en un sistema económico. En conclusión: "El valor [de una mercancía] depende únicamente del grado final de utilidad" (W. S. Jevons); o en palabras de Carl Menger: "El valor de una unidad de la cantidad de un bien disponible para un individuo, es igual a la importancia de la satisfacción más débil por una unidad de la cantidad total del bien".

## 3. Carl Menger: fundador de la Escuela austríaca de economía

Carl Menger (1840-1921) fue el fundador de la Escuela austríaca de economía. Sus numerosos alumnos se formaron con sus *Principios de economía política* (1871). En 1883, Menger publicó las *Investigaciones de las ciencias sociales y en particular de la economía política*. En esta obra Menger reafirma la primacía de la *teoría económica*, contra las concepciones de la "joven" Escuela histórica alemana de economía y de su líder reconocido Gustav Schmoller, ideas que reducían el estudio de la economía a investigaciones de historia de hechos económicos. Menger afirmó que sin teoría económica no hay explicación de hechos económicos ni previsión. Menger, además, saca a la luz el hecho de las inevitables consecuencias no intencionales de las acciones humanas intencionales y hace ver cómo la mayoría de las instituciones

sociales –y particularmente las más importantes (el lenguaje, la moneda, la formación de muchas ciudades, el Estado, el mercado, etc.)– son precisamente el resultado no intencional de las acciones humanas dirigidas a otro fin. Schmoller reaccionó violentamente, en una recensión del libro de Menger, respecto de las tesis de este último; y Menger replicó a Schmoller con un ensayo lleno de sarcasmo, escrito en forma de cartas a un amigo: *Los errores del historicismo* (1884). [Textos 1]

## 4. La segunda generación de la Escuela austríaca: Eugen von Böhm-Bawerk y Friedrich von Wieser

No discípulos, sino seguidores fervientes de Menger, fueron Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) y Friedrich von Wieser (1851-1926). Böhm-Bawerk es autor de una monumental obra: *Capital e interés*; Vol. I: *Historia y crítica de las teorías del interés del capital* (1884); Vol. II: *Teoría política del capital* (1889). En 1896 escribió *La conclusión del sistema marxista*, trabajo que fue definido como el ataque más intenso contra la economía marxista.

A Wieser le pertenece la *Teoría de la economía social* (1914), que es un tratado sistemático referente a la determinación del valor no sólo en el caso del mercado de competencia perfecta, sino también en el caso de la economía social. En este libro se discuten problemas de finanzas públicas y asuntos relacionados con la elección de un ministro socialista de la producción. Otra obra de Wieser es *La ley y el poder* (1926). Conocida por un público más amplio es *El fin de Austria* (1919).

## 5. La tercera y la cuarta generación de la Escuela austríaca: Ludwig von Mises y Friedrich A. von Hayek

Menger, pues, representa la primera generación de la Escuela austríaca de economía. La segunda generación estuvo representada por Böhm-Bawerk y Wieser. Ludwig von Mises (1881-1973) es ciertamente el representante más ilustre de la tercera generación. Alumno de Böhm-Bawerk, Mises es autor de obras que han dejado el sello no sólo en economía, sino también en el campo más amplio de la sociología y de la reflexión política. *Teoría de la moneda y del crédito* (1913); *Socialismo* salió en 1923; *La acción humana* es de 1940; y en 1944 aparecieron *El Estado omnipotente* y *burocracia*; *La mentalidad anticapitalista* surgió en 1956.

Es de gran importancia la teoría, propuesta en *Socialismo*, según la cual la economía socialista –que ha abolido la propiedad privada de los medios de producción– es impracticable y destinada necesariamente al fracaso: la economía de planificación central está privada de la brújula que, en la economía del mercado, es el cálculo económico (de costos y beneficios) basado sobre los precios del mercado (que indican las preferencias de los consumidores y la escasez o abundancia de mercancías). Así, precisamente, la economía planificada produce el desastre económico y, simultáneamente, la corrupción más desenfrenada y la voluntad incontrolada por los gobernantes sobre los gobernados. Junto con ese carácter impracticable, una ulterior defensa de Mises es la del *individualismo metodológico*. Mises, tanto en el *Socialismo* como en *La acción humana*, pone continuamente en guardia contra la tendencia a hipostasiar –es decir a atribuirle sustancia y existencia real– conceptos colectivos, como: la "nación", el "partido", el "Estado", la "sociedad", la "secta". A estos conceptos –dice Mises– no les corresponde nada en la realidad efectiva. No existe el "partido" como entidad distinta, autónoma, quizá superior a los individuos que han abrazado ciertas ideas y que actúan coherentemente con estas ideas. Los colectivistas piensan que a los conceptos les correponden realidades sustanciales; ellos cosifican, hacen volver cosas a los conceptos abstractos, estenogramas para individuos con determinadas ideas y que hacen determinadas cosas. Tal cosificación de los conceptos colectivos significa, en la práctica política, la anulación del individuo. Pero la verdad –sostiene con decisión Mises– es que "sólo el individuo piensa; sólo el individuo razona; sólo el individuo actúa". Y si el individuo no tiene libertad económica –es decir, si no hay propiedad privada de los medios de producción– no será posible ninguna otra libertad. En la sociedad capitalista, en la sociedad en la que economía de mercado está vigente, los consumidores son los soberanos: si la gente desea leer la Biblia en vez de libros amarillistas, el mercado debe producir Biblias. Es claro que "apenas se remueve la libertad económica [...] todas las libertades políticas y la carta de los derechos se vuelven un engaño [...]; la libertad de prensa es igualmente puro engaño si la autoridad controla todos las oficinas de prensa y la industria papelera". En conclusión: la eliminación del mercado "quita toda libertad y deja al individuo únicamente el derecho de obedecer". El Estado de derecho encuentra su fundamento en la economía de mercado.

Alumno de Wieser y de Mises fue Friedrich August von Hayek, el representante más conocido de la cuarta generación de la Escuela austríaca, a la que pertenecieron economistas ilustres como Fritz Machlup, Oskar Morgenstern y Gottfried Haberler. [Textos 2]

# II. El *liberalismo de Friedrich August von Hayek*

*Sólo existen individuos* → § 1-2

√ Alumno de Mises, primo de Wittgenstein, íntimo amigo de Popper, F. A. von Hayek (1899-1992), profesor primero en Londres y luego en Chicago y finalmente en Friburgo de Brisgovia, autor de célebres obras de economía, sociología, politología, recibió el premio Nobel de economía en 1974. El primer objetivo polémico de Hayek es el *colectivismo metodológico*, o sea, afirmar la idea –errónea y difundida– de que los conceptos colectivos ("sociedad", "Estado", "partido", "clase", "capitalismo", etc.), tienen alguna entidad sustancial, diversa, independiente y autónoma de los individuos. Hayek, igual que su maestro Mises, defiende el individualismo metodológico: sólo existen individuos; sólo los individuos tienen ideas y actúan; su acción es seguida, ordinariamente, de las consecuencias no intencionales y cuyo análisis constituye –en opinión de Hayek– la función exclusiva de las ciencias sociales teóricas.

*Los constructivistas "abusan" de la razón* → § 3

√ La necesaria aparición de consecuencias no intencionales derivadas de nuestras acciones, es un argumento que Hayek descarga contra otro de sus temas polémicos: el *constructivismo*. Éste consiste en la idea según la cual "el hombre, dado que él mismo ha creado las instituciones de la sociedad y de la civilización, debe también tener la potestad de cambiarlas de modo que satisfagan sus deseos y aspiraciones. Contra tal pretensión, Hayek reafirma que eventos e instituciones sociales son ciertamente fruto de la acción humana, pero no siempre resultados de la acción intencional. Y si las cosas son así, entonces los cartesianos, ilustrados, positivistas, son todos constructivistas: estos abusan de la razón, lo mismo que "todo" el socialismo.

*Conocimientos dispersos entre millones y millones de hombres* → § 4-5

√ *La presunción fatal. los errores del socialismo* (1988) es el título de su último libro, el testamento intelectual de Hayek. Todo el socialismo está enfermo de constructivismo, como lo demuestran la teoría y la práctica de la planificación económica centralizada. La planificación centralizada no es practicable porque prescinde del cálculo económico; en esto Hayek está de acuerdo con Mises. Pero él añade que los conocimientos particulares de tiempo y lugar están dispersos, difundidos entre millones y millones de personas; por lo cual, si se quiere resolver los problemas, es necesario que las decisiones sean descentralizadas, que los problemas se resuelvan por un sistema competitivo: la competencia es un camino para el descubrimiento de lo nuevo.

√ Por todo lo dicho se comprende que nuestra libertad se apoya en nuestra ignorancia: si se quiere que los problemas se resuelvan, los individuos han de ser dejados en libertad de usar sus conocimientos, de hacer propuestas, de propo-

ner alternativas a las soluciones vigentes, de criticar. La planificación centralizada es pues impracticable; pero ella es el medio más eficaz para destruir la libertad; y esto porque, escribe Hayek en *Hacia la esclavitud* (1944), "el control económico no es el simple control de un sector de la vida humana que pueda ser separado del resto; es el control de los medios para todos nuestros fines".

*"Quien posee todos los medios, establece todos los fines"* → § 6

√ La libertad puede perderse no sólo por los regímenes que suprimen la propiedad privada de los medios de producción, sino también con los regímenes parlamentarios en los que la mayoría tiene un poder ilimitado, cayéndose la distinción fundamental entre *ley* (abstracta, surgida de modo espontáneo; que no se propone fines específicos y, es para un período muy largo, previamente conocida y segura) y la *legislación* (providencias administrativas queridas por la mayoría y orientadas hacia fines específicos) con ventaja para la legislación. Leyes abstractas y generales son, simplificando las cosas, las tres leyes de Hume: la estabilidad de la posesión, la cesión por consenso común y la observancia de los pactos. La verdad es –afirma Hayek– que la "soberanía de la ley y la soberanía del Parlamento ilimitado, son irreconciliables". Con el fin de mantener bien diferenciado el orden espontáneo de la *ley del orden* constituido por la *legislación*, Hayek propone un modelo constitucional –la *demarquía*– que consiste en una *Asamblea legislativa* (la única que puede modificar las normas abstractas a las que se confía la defensa de la libertad individual) y una *Asamblea gubernamental* que representa al gobierno para la gestión de los asuntos.

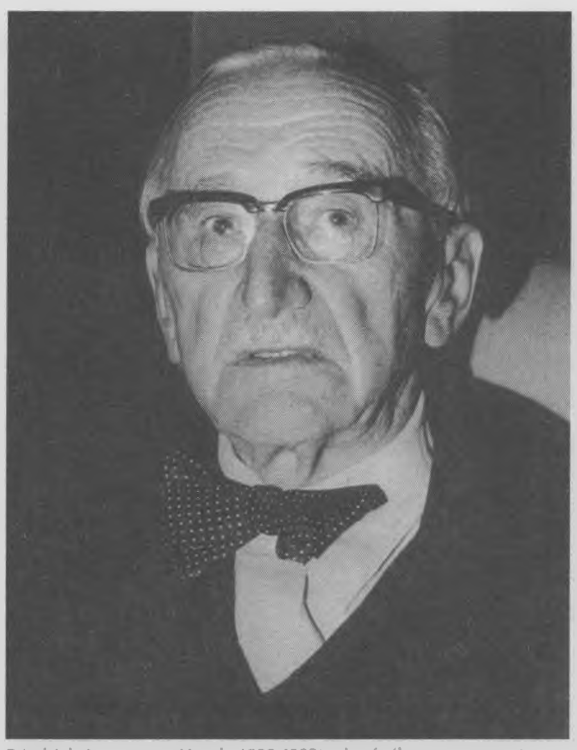
*Cuando un Parlamento se convierte en un tirano* → § 7-8

√ Un punto importante del liberalismo de Hayek es la atención a la defensa de los más débiles. La "gran sociedad" puede ser solidaria con los más débiles y *puede* serlo porque es *rica*. Pero también *debe* ser solidaria con los más débiles; porque éstos sufren condiciones adversas, que pueden golpear a cualquiera, no tienen las redes protectoras de los pequeños grupos, en los cuales vivió la humanidad por millones y millones de años.

*La atención a los menos favorecidos* → § 9

## 1. Vida y obra

Friedrich August von Hayek nació en Viena en 1899. En 1917 fue oficial de artillería del ejército austríaco. Luego de haber combatido en Italia, en el frente de Pavia, volvió a Viena, en donde se inscribió en la facultad de leyes. En 1921, se doctoró en leyes y en 1923 en ciencias políticas. Ese mismo año se trasladó a Norteamérica; allí, en la Columbia University de Nueva York, frecuentó los cursos de W. C. Mitchell



Friedrich August von Hayek (1899-1992), el más ilustre representante del liberalismo del siglo XX; crítico del interventismo estatal defendido por John Maynard Keynes; premio Nobel de economía en 1974

sobre historia del pensamiento económico y participó en el seminario de J. B. Clark. En 1927, en Viena fundó, junto con Mises, el "Instituto austríaco para la investigación del ciclo económico". Dos años después, Hayek fue catedrático en economía y publicó su primer libro: *Teoría de la moneda y teoría de la coyuntura*.

En 1931, invitado por Lionel Robbins, Hayek dictó cuatro lecciones sobre el tema *Precios y producción*, en la London School of Economics. Obtuvo allí un puesto de profesor y así permaneció en Inglaterra, declarado antagonista de John Maynard Keynes, durante dieciocho años. En 1935, Gottfried von Haberler dirigió la atención de Hayek hacia la *Lógica de la investigación científica*, de Karl R. Popper. Hayek encontró en la obra pensamientos muy cercanos a algunas de sus reflexiones sobre la naturaleza de la ciencia. Por eso invitó a Popper a la London School para presentar su escrito *Miseria del historicismo*. Este fue el comienzo de una amistad que duró toda la vida.

El ensayo *Economía y conocimiento* es de 1937. En él, Hayek expuso por primera vez su idea de la *división del conocimiento entre millones y millones de hombres*. Uno de sus libros más conocidos, *Hacia la esclavitud*, apareció en 1944: en él, Hayek desnudó las raíces socialistas del nazismo y la total inconsistencia de las bases teóricas del mismo socialismo. Entre 1941 y 1944, Hayek escribió los ensayos que luego, en 1952, hicieron parte de su libro (con la adición de un escrito sobre *Comte y Hegel* de 1951) *Abuso de la razón*, obra orientada a desacreditar la insólita idea, según la cual, el hombre puede cambiar a voluntad las instituciones de acuerdo con sus planes. El tema de la dispersión del conocimiento fue retomado por Hayek en el ensayo de 1945: *El uso del conocimiento en la sociedad*. Del año 1946 fue el *Individualismo*:

*el verdadero y el falso*. El otro libro, *Individualismo y orden económico*, apareció en 1949. Entretanto, en 1947, Hayek, junto con otros, Mises, Milton Friedman y Karl R. Popper, fundó la "Mont Pèlerin Society".

En 1949, Hayek dejó la London School of Economics para trasladarse a la Universidad de Chicago. Publicó *El orden sensorial* (1952), trabajo en el que propuso una original explicación sobre la relación mente-cerebro. *Historia y política* es el título de la introducción que Hayek antepuso al volumen colectivo *El capitalismo y los historiadores*; en ese ensayo, él subraya el hecho de que la tesis marxista, según la cual la condición de la clase obrera habría empeorado con la llegada del capitalismo, es una tesis completamente refutada por los hechos. *La sociedad libre*, un libro considerado como "un clásico de la libertad" según Sergio Ricossa, es de 1960. Dos años después, en 1962, Hayek volvió a Europa y enseñó economía política en la Universidad de Friburgo, en Breslau. La colección de ensayos *Estudios de filosofía, política y economía*, fue publicada en 1967; en 1978, en cambio, apareció la otra colección de ensayos: *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Los tres volúmenes de la que quizás es la obra más importante de Hayek, *Ley, legislación y libertad*, aparecieron en el siguiente orden: 1) *Reglas y orden* (1973); 2) *El espejismo de la justicia social* (1976); 3) *El sistema político de un pueblo libre* (1979).

En 1974 se le concedió a Hayek el premio Nobel. Su obra más reciente es de 1988 y se trata del libro *La presunción fatal. Los errores del socialismo*, en el que se afirma que el socialismo es el resultado del racionalismo constructivista y reafirma su concepción evolucionista de las instituciones sociales. Testigo de la realización de sus previsiones sobre la naturaleza y los avances del socialismo, Hayek murió el 23 de marzo de 1992, en Friburgo de Brisgovia.

## 2. Las acciones conscientes como "datos" de las ciencias sociales

En el libro *Abuso de la razón*, Hayek afirmó que las ciencias sociales tienen que ver con las ideas que impulsan a los individuos a actuar. Pero ahí, dice que es necesario diferenciar entre *opiniones motivantes* o *constitutivas*, por una parte, y las *concepciones especulativas o explicativas*, por otra parte. Las ideas *motivantes* o *constitutivas* son las que inducen a los seres humanos a producir, vender o comprar ciertas calidades de mercancías. *Especulativas* o *explicativas* son, en cambio, las ideas que "la mente popular ha elaborado respecto de las entidades colectivas como "sociedad", o "sistema económico", "capitalismo", o "imperialismo", etc. Pues bien, el científico social debe "abstenerse [...] de tratar como 'hechos' estas ideas abs-

tractas"; él debe más bien "comenzar sistemáticamente desde las concepciones por las cuales los hombres son inducidos a actuar y no de los resultados de sus teorizaciones sobre sus propias acciones". Los hechos o datos de las ciencias sociales son las creencias y las costumbres de los individuos, las ideas que los motivan a la acción. El científico social no debe explicar la acción consciente, no le corresponde indagar por qué un individuo prefiere una cosa y por qué una persona fabrica una mercancía determinada. El científico social no ejerce el oficio de psicólogo. Las acciones conscientes son para él *datos* de los que puede partir para explicar los fenómenos sociales más complejos. Como se verá dentro de poco, tarea exclusiva de las ciencias sociales es, para Hayek, el análisis de las consecuencias no intencionales de las acciones humanas intencionales.

Con todo esto, se está en pleno *individualismo metodológico*. A esta concepción se opone el *colectivismo metodológico*, con su tendencia a considerar realidades sustanciales en conceptos colectivos como "sociedad", "clase", "nación", "economía", "capitalismo", etc. El colectivismo metodológico –escribe Hayek– es un error total consistente en "considerar como hechos lo que no son, sino teorías provisionales [...]". Es un grave error, en conclusión, "tratar como hechos las que no son sino vagas teorías populares". El colectivismo metodológico es un *realismo ingenuo*: trata como objetos reales lo que no es sino construcciones mentales, y "acríticamente presume que, si tales conceptos son de uso corriente, deben también existir en concreto las cosas 'dadas' que ellas designan". [Textos 3]

## 3. Los errores del constructivismo

No son, pues, las entidades colectivas ("nación", "sociedad", "socialismo", "secta") las que actúan; sólo los individuos actúan siempre. Ahora bien, como ya lo había presentado Bernard de Mandeville (1670-1733), entre otros, en su paradójica *Fábula de las abejas* –cuya moraleja es que de los vicios privados pueden derivarse beneficios públicos– las *acciones humanas intencionales producen consecuencias no intencionales*. Este es –en opinión de Hayek– un descubrimiento de gran importancia, ya que anula la peligrosa pretensión de los pseudorracionalistas que son los constructivistas. El *constructivismo* consiste en la idea de que "el hombre, dado que él mismo ha creado las instituciones de la sociedad y de la civilización, debe también poder alterarlas a su voluntad de modo que satisfagan sus deseos o sus aspiraciones". Esto lo escribió Hayek en el ensayo *Los errores del constructivismo* (incluido ahora en los *Nuevos estudios*); pero él vuelve constantemente sobre el tema del

constructivismo para reafirmar que los acontecimientos sociales son ciertamente *fruto* de la acción humana, pero no siempre de *proyectos* intencionales. Y si las cosas son así, entonces resulta claro que cartesianos, ilustrados y positivistas son todos constructivistas: no han usado la razón sino que han abusado de ella. Hayek acusa también de constructivista a su maestro Hans Kelsen, para quien el derecho se reduce a "una construcción deliberada al servicio de determinados intereses precisos". El constructivismo es una enfermedad que ha infestado vastos sectores de la psiquiatría y la psicología y a "todo el socialismo".

Y si para Menger el análisis de las consecuencias no intencionales de las acciones humanas intencionales era una de las funciones de las ciencias sociales, para Hayek dicho análisis es *la* función exclusiva de las ciencias sociales. Esto porque los resultados intencionales de un proyecto, cuando éste tiene éxito, se dan por descontados, no tienen problema. "Sólo en la medida en la que un cierto tipo de orden aparece como resultado de acciones de los individuos, pero sin que ninguno de ellos se lo hubiera propuesto conscientemente, se plantea el problema de una explicación teórica del mismo". [Textos 4]

## 4. Por qué la planificación centralizada está destinada al fracaso

Todo el socialismo está enfermo de *constructivismo*. Y, en efecto, la planificación económica centralizada –típica de toda sociedad que haya abrazado el socialismo– es una clara consecuencia de la actitud "cientificista", racionalista y constructivista. Hayek, sin embargo, indica que la planificación centralizada no puede tener éxito en sus finalidades porque nunca podrá utilizar toda la enorme cantidad de conocimientos teóricos y prácticos, "conocimientos de circunstancias particulares de tiempo y de lugar" que están difundidos entre millones y millones de hombres. Esto escribió Hayek en *El uso del conocimiento en la sociedad*, "conocer y poner en uso una máquina no plenamente utilizada o las capacidades de cada uno que podría emplearse mejor, o tener conocimiento de la existencia de provisiones en exceso, al que puede recurrirse durante la interrupción de abastecimiento, es socialmente tan útil como conocer mejores técnicas alternativas. El consignatario marítimo que gana el sustento empleando viajes vacíos o a medio llenar de carretas de vapor o el agente inmobiliario cuyo conocimiento se limita casi exclusivamente a las ocasiones de época, o el *arbitraguer* que se lucra con las diferencias locales de los precios de las mercancías, todos desempeñan funciones útiles basadas en el conocimiento particular de circunstancias unidas al instante que pasa y que otros ignoran".

Presupuesto todo esto, si es verdad que para deliberar es necesario conocer, es obvio que las decisiones finales deben dejarse a personas que conozcan las circunstancias particulares de tiempo y de lugar, que tengan "conocimiento directo de los cambios importantes y de las circunstancias inmediatamente disponibles para hacerles frente". La consecuencia de tales consideraciones es que la planificación centralizada se abandona porque sólo la descentralización puede utilizar, del mejor modo que pueda concebirse, los conocimientos dispersos entre los individuos. Y en un sistema en el cual el conocimiento de hechos relevantes está descentralizado, disperso entre muchas personas, sólo "los precios pueden servir para coordinar acciones separadas de personas diferentes". El sistema de precios es una máquina muy eficiente para comunicar a los interesados las informaciones esenciales: sobre un producto que no se vende, sobre ciertas provisiones escasas, sobre métodos de producción menos costosos y así sucesivamente. [Textos 5]

## 5. La competencia: un camino para el descubrimiento de lo nuevo

Pero hay más. En efecto, si la solución de los problemas depende del mejor uso de los conocimientos, entonces se deberá procurar que sea posible experimentar una gran diversidad de modos de hacer las cosas, para elegir los mejores. Esto quiere decir, afirma Hayek, que la competencia, en la ciencia pero igualmente en el mundo de los negocios, es el procedimiento más eficaz para descubrir lo nuevo. Esto significa también que la libertad se apoya en nuestra ignorancia. Esta es una tesis fundamental que Hayek propone en *La sociedad libre*: el conocimiento está disperso entre una multitud enorme de individuos; cada uno de nosotros sabe un poco; pero la solución de los problemas exige una propuesta de muchas ideas y de críticas agudas; por lo tanto, cada uno debe ser libre para usar sus conocimientos y para hacer valer sus capacidades creativas y críticas. "La libertad es esencial para darle campo a lo imprevisible e impredecible; tenemos necesidad de ella porque, como hemos aprendido, de ella nacen las ocasiones para lograr muchos de nuestros objetivos".

## 6. Quien controla todos los medios establece todos los fines

Nuestra libertad se apoya sobre nuestra ignorancia. Y "si existieran hombres omniscientes [...] quedaría poco por decir a favor de la libertad". En efecto, es fácil

constatar que el camino de la esclavitud es el sendero llano de la presunción de nuestra razón. Y la *presunción fatal*, el error de fondo del socialismo, está en su pretensión constructivista de poder plasmar de acuerdo con planes deliberados las instituciones sociales y de dirigir sus avances de acuerdo con intenciones declaradas. Sin embargo, los socialistas olvidaron, como buenos constructivistas que son, lo que el sentido común sabe, es decir, que de buenas intenciones están empedrados los caminos del infierno. Los socialistas intentan dominar el presente y fijar el futuro; pero se les escapa la inevitable aparición de las consecuencias no intencionales de las acciones humanas intencionales y no se dan cuenta de que "no es ni será amo del propio destino".

Los socialistas abolieron la propiedad privada; pusieron en manos de pocos potentados, en general de un solo potentado, todos los medios de producción. Sólo que –escribe Hayek en el libro *Hacia la esclavitud*– "el control económico no es sólo el de un sector de la vida humana que puede ser separado del resto; es el control de los medios para todos nuestros fines". "Cualquier forma de control económico, que confiera poder a los medios, concede al mismo tiempo poder sobre los fines". |Textos 6|

## 7. No confundir la ley con la legislación

¿Cómo defender la libertad de los individuos? Hayek dice que ésta puede ser defendida si, dejando a un lado la arrogancia constructivista, logramos mantener aún la diferencia entre *normas abstractas* (o *leyes*) y *órdenes específicas* (o *particulares*). Las *normas abstractas o leyes* son reglas que fijan el límite dentro del cual "le es dada una esfera libre y segura a la vida y a la actividad de cada uno". La ley –es decir, el conjunto de las reglas de conducta– no es el resultado de proyectos intencionales. La Ley –conjunto de normas de la conducta adecuada– reglas surgidas espontáneamente –como el lenguaje o la moneda y a la que están *todos* sometidos– es un mandato que no se refiere a los individuos particulares ni se propone fines específicos; es para un período muy largo, es previamente conocida y segura, es igual para todos. Leyes de este tipo, abstractas y generales, son, para simplificar, las tres leyes de Hume: la estabilidad de la posesión, la cesión por consenso común y la observancia de los pactos. Los *mandatos específicos o particulares* son aquellos que se llaman legislación, es decir, son las providencias administrativas preferidas por una mayoría parlamentaria y que están orientadas hacia fines específicos, a satisfacer intereses particulares.

Pues bien, confundir la ley con la legislación significa tumbar la defensa más importante de las libertades individuales. En donde, como en nuestros días, parlamentos con poderes ilimitados, en nombre de una "imprecisa" justicia social legislan sobre todo, la libertad está en peligro. Hayek dijo: "La mayoría ha constituido la ley, que a su vez perdió su significado: inicialmente era principio universal, hoy es sólo una norma modificable, destinada a servir a intereses privados [...] en nombre de una justicia social. Y la justicia social, prosigue Hayek, es una fábula, una varita mágica: nadie sabe en qué consiste. Gracias a este término vago, cada grupo se cree con el derecho de exigir ventajas particulares del gobierno. En realidad, detrás de la 'justicia social' está simplemente el germen de la espera, arrojado en la mente de los electores, de la generosidad de los legisladores hacia determinados grupos. Los gobiernos han llegado a ser institutos de beneficencia expuestos al chantaje de los intereses organizados. Los políticos ceden con más gusto la distribución de los privilegios cuanto más les permite comprar el voto de los partidarios".

## 8. Un nuevo modelo constitucional: la demarquía

Una situación de este tipo corroe lentamente la fe en el ideal de la democracia. Ésta se ha transformado en una dictadura de las mayorías que se considera sin vínculos en sus poderes de legislar. Pero, hay algo que es claro: "La soberanía de la *ley* y la soberanía de un parlamento sin límites, son irreconciliables". Y precisamente, para mantener diferenciado el orden espontáneo de la ley, del orden construido por la legislación, Hayek propone un modelo constitucional que él llama *demarquía*, que consiste en dos organismos: una *Asamblea legislativa* (la única que puede modificar las normas abstractas de mera conducta a las que se ha confiado la defensa de la libertad individual) y una *Asamblea gubernamental*, que corresponde a los actuales parlamentos, elegidos periódicamente y que manifiestan comités ejecutivos de la mayoría (los gobiernos) para la gestión de los asuntos.

## 9. Estado liberal y defensa de los más débiles

Después de las consideraciones precedentes sobre la lógica del mercado, y luego de lo que Hayek sostuvo sobre la idea de justicia social, resulta muy interesante ver lo que este pensador tiene para decir sobre las funciones del Estado y la defensa de los más débiles. Hayek está convencido de que el servicio postal

estatal es totalmente ineficiente; propone la abolición del monopolio monetario estatal ("que ha sido usado para defraudar, engañar a los ciudadanos"); combate el monopolio estatal de las transmisiones televisivas y de la educación. Y sin embargo, en el tercer volumen del libro *Ley, legislación y libertad*, escribió: "Lejos de propugnar un "estado mínimo", pensamos que es indispensable que en una sociedad avanzada, el gobierno deba usar el propio poder de recoger fondos por los impuestos para brindar una serie de servicios que no pueden ser ofrecidos por algunas razones –o no pueden serlo de modo adecuado– por el mercado". Y Hayek afirma que muchas de las comodidades que sirven para hacer más amable la vida en una ciudad moderna, son proporcionadas por el sector público: "La mayor parte de las calles [...], la fijación de los índices de medida, y muchos otros tipos de información que van desde los registros catrastales, mapas y estadísticas, hasta los controles de calidad de algunos bienes y servicios".

Para Hayek, la esfera de las actividades no vinculadas por la ley, es muy amplia. Ciertamente, exigir el respeto a la ley, la defensa frente a los enemigos externos, el campo de las relaciones exteriores son actividades del Estado. Pero, seguramente hay mucho más, porque "pocos pondrán en duda que sólo esta organización [dotada de poderes coercitivos: el Estado], puede ocuparse de las calamidades naturales como huracanes, aluviones, terremotos, epidemias y así sucesivamente, y tomar medidas aptas para prevenirlas o remediarlas". Es obvio, entonces, "que el gobierno controle los medios materiales y sea sustancialmente libre para usarlos a discreción".

Pero –y estas consideraciones que siguen son de extrema importancia porque desmienten algunas interpretaciones apresuradas y ciertamente no documentadas del pensamiento de Hayek– él escribe: "Hay otra clase de riesgos respecto de los cuales se ha reconocido, sólo recientemente, la necesidad de acciones gubernamentales, debidas a que, como resultado de la disolución de los vínculos de la comunidad local y los avances de una sociedad abierta y móvil, un número creciente de personas no están ligadas estrictamente a grupos particulares con los que se puede contar en caso de calamidades. Se trata del problema de quienes, por varias razones, no pueden ganarse la vida en una economía de mercado, como enfermos, ancianos, minusválidos física o mentalmente, viudas y huérfanos, es decir, quienes sufren condiciones adversas, que pueden golpear a cualquiera y contra las cuales muchos no están en capacidad de cuidarse por sí solos, pero a los cuales, una sociedad que haya alcanzado un cierto nivel de bienestar puede ayudarlos".

Tal sociedad *puede* permitirse la consecución de tales fines humanitarios porque es *rica*; y puede hacerlo mediante operaciones *fuera* del mercado y con maniobras que sean *correctivos* al mercado mismo. Esta es la razón por la que, en opinión de Hayek, *debe* hacerlo: "Asegurar una renta mínima a todos, o un nivel del que ninguno baje, cuando no puede proveerse por sí mismo, no sólo es una protección absolutamente legítima contra los riesgos comunes a todos, sino que es una función necesaria de la gran sociedad en la que el individuo no puede valerse de los miembros del pequeño grupo específico en el que había nacido". En realidad, reafirma Hayek: "Un sistema que incite a dejar la relativa seguridad gozada por pertenecer a un grupo restringido, probablemente provocará fuertes descontentos y reacciones violentas, cuando aquellos que han gozado primero de los beneficios del mismo, se encuentren, sin propia culpa, privados de ayuda, porque no tienen ya la capacidad para ganarse la vida".

## III. El *intervencionismo de John Maynard Keynes*

*El "mercado" por sí solo no basta → § 1*

√ Consultor del gobierno y representante de la Gran Bretaña en el extranjero (a finales de la Primera Guerra Mundial participó en la conferencia de paz de Alemania; y y luego fue un protagonista de los acuerdos de Bretton Woods), presidente de la Banca de Inglaterra, Jhon Maynard Keynes (1883-1946) es autor de uno de los libros más influyentes del siglo XX: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936). Aun intentando salvaguardar el régimen de propiedad privada, Keynes consideraba infundadas las pretensiones del liberalismo: la gran desocupación, creciente entre finales de los años veinte y los inicios de los años treinta, estaba ahí para demostrar, en su opinión, que un sistema económico, dejado al libre funcionamiento con base en la sola ley del mercado, no lleva *necesariamente* al bienestar de *todos* y a la plena *ocupación*.

*Por qué es necesaria la intervención del Estado → § 2-3*

√ La idea fundamental de Keynes es que el nivel de ocupación está determinado por la suma de consumos y de las inversiones; si disminuyen los consumos o disminuyen las inversiones, crecerá necesariamente el número de los desocupados. Por eso Keynes se declara contra la virtud privada que es el ahorro; éste no incrementa el consumo y por ende se convierte en un "vicio público". Si los privados no consumen, el Estado *debe intervenir*. De manera que si, en períodos de crisis, el gobierno pagara a los desocupados para que abrieran huecos en las calles y luego

los llenaran, tomaría una medida económicamente sagaz, porque pondría dinero en circulación y así activaría los consumos y pondría de nuevo en movimiento el sistema productivo.

## 1. Vida y obra

John Maynard Keynes fue el gran opositor de Hayek. Nació en Cambridge en 1883. Su padre era profesor de lógica y de economía política en la universidad local. Educado primero en el colegio de Eton y luego estudiante de la Universidad de Cambridge, en 1908 el joven Keynes –que tenía entonces veinticinco años– fue nombrado profesor de economía. Lo había recomendado Alfred Marshall. No estaba particularmente interesado en la carrera académica, entró al *Civil Service*, como otro burócrata con funciones de consejero y representante de la Gran Bretaña en el extranjero. Durante la Primera Guerra Mundial trabajó en el ministerio del Tesoro. Terminada la guerra, participó en la conferencia de paz con Alemania. Antes de la Segunda Guerra Mundial, participó en conferencias destinadas a la creación de un sistema monetario internacional. Los acuerdos de Bretton Woods acogieron, sólo en parte, las propuestas de Keynes. Igual que David Ricardo, Keynes se enriqueció con exitosas especulaciones bursátiles. Había sido también director de una sociedad de seguros. Obtenido el prestigioso puesto de presidente de la Banca de Inglaterra, en 1942 Keynes recibió el título de lord Keynes, barón de Tilton. Este "apoyo fundamental de la nación", este hombre "verdaderamente insustituible" –así lo definió su biógrafo R. F. Harrod– murió prematuramente en 1946.

Sergio Ricossa, economista italiano de corriente no keynesiana, hizo este significativo juicio sobre Keynes: "Quizá Keynes no sea el mayor economista de nuestro siglo, [...] pero su *Teoría general* [...] tiene la probabilidad de ser el libro de economía más citado. Y hay razones. Publicado en 1936, el libro ofrecía una amplia explicación teórica de la misteriosa catástrofe económica que comenzó en 1929: un colapso imprevisto de los precios, de la producción y de la ocupación, un regreso difuso de la miseria en naciones que habían demostrado su capacidad de ser ricas. Al mismo tiempo, la *Teoría general* fundamentaba sobre nuevas bases la ciencia económica y proporcionaba a los hombres de gobierno un nuevo modo de hacer política".

Además de la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero de* 1936, otras obras importantes de Keynes, son: *Las consecuencias económicas de la paz* (1919), *Tratado de la*

*probabilidad* (1921), *El fin del laissez faire* (1926), *Tratado de la moneda* (1930), *Cómo financiar la guerra* (1940).

## 2. La ocupación es determinada por la suma del consumo y de las inversiones

Aun intentando mantener el régimen de propiedad privada, Keynes consideraba absurdas las pretensiones del liberalismo desenfrenado y era de la opinión que su trabajo habría provocado "un gran cambio" y habría desplomado los fundamentos ricardianos del marxismo". Siendo alumno de Marshall, dotado de fuerte sentido práctico, polemista brillante, conocedor de amplias áreas de las matemáticas, Keynes influyó de manera decisiva y directa en la política de su país. Su mayor aporte es el de haber resuelto la mayor crisis del capitalismo sin acoger el marxismo.

La economía clásica sostenía que un sistema económico, dejado al libre funcionamiento en condiciones de libre competencia, habría producido el bienestar de todos y creado un régimen de ocupación plena. Sólo que en 1924, en Inglaterra los desempleados llegaron a ser un millón; y a comienzos de los años treinta en Norteamérica un trabajador de cada cuatro se encontraba sin trabajo. Ahora bien, una situación tal no podía ser resuelta, en opinión de Keynes, con la vieja idea según la cual se habrían creado puestos de trabajo mediante la reducción del salario. "No es nada plausible la afirmación de que la ocupación en los Estados Unidos en 1932 se debiera al hecho –escribe Keynes– de que los trabajadores rechazaran obstinadamente una reducción de los salarios nominales, o al hecho de que exigieran con igual obstinación un salario real superior al de la productividad del que el mecanismo económico pudiera ofrecerles". La realidad era que un sistema económico, liberado para funcionar con base en las propias leyes, no se dice que traiga *necesariamente* el bienestar para *todos* y la *plena* ocupación, como lo demostraron los hechos. En efecto, Keynes sacó a la luz que el nivel de ocupación es determinado por la suma de los *consumos* y de las *inversiones*. Por consiguiente, si disminuyen los consumos o las inversiones, entonces crecerá el número de los desocupados. Los economistas clásicos habían elogiado el ahorro. Éste es ciertamente una virtud privada; denota espíritu de sacrificio e inteligencia para las previsiones. Sin embargo, si todos ahorran y ninguno invierte, se sigue *per se* que se hace consistente un círculo vicioso por el cual: ahorrando no se consume; el no consumo llevará a una acumulación cada vez más espantosa de mercancías

no vendidas, guardadas en los almacenes; la superproducción genera el bloqueo de las fábricas; el bloqueo de las fábricas significa la pérdida inmediata de puestos de trabajo, además de la imposibilidad de nuevas inversiones. Por todas estas razones, Keynes se declaró contra el ahorro de tipo del siglo XIX, en cuanto para él es evidente que esa "virtud privada" se transforma, desde el punto de vista de la sociedad, en una fuente de desastres, en "vicio público". Lo que se necesita es que el individuo consuma, que gaste su dinero en bienes que se puedan pagar por el reembolso a plazos. El aumento del consumo pondrá en marcha la máquina económica de la nación ya que, para satisfacer la creciente demanda, los emprendedores invertirán más, con grandes consecuencias: por una parte, aumentarán los puestos de trabajo y por otra, los recursos de la nación (materias primas, instalaciones, calles y ferrovías, mano de obra, etc.), se emplearán de modo cada vez más amplio. Esta es, pues, la vía para salir de la crisis: *aumentar el consumo y las inversiones*. Si los privados no consumen, entonces se hace necesario la *intervención del Estado*. Mas, dice Keynes, la tarea de establecer el volumen de las inversiones "no puede ser dejada tranquilamente en manos de los particulares".

## 3. La intervención del Estado

El Estado no puede ser espectador cómplice de los comportamientos económicos de los particulares ni como lo afirman los marxistas, tiene la función de eliminarlos. "Pensamos por eso que una socialización bastante amplia de la inversión se revelará como el único medio capaz para garantizar, al menos aproximadamente, el pleno empleo; lo que no quiere decir que sea necesario excluir todos aquellos compromisos y las diversas fórmulas de toda especie, que permiten al Estado cooperar con la iniciativa privada. Pero, aparte de esto, no parece que pueda haber alguna razón evidente para justificar un socialismo de Estado, que involucre la mayor parte de la vida económica de la comunidad. Si es capaz de determinar el volumen global de los recursos consagrados al aumento de los medios productivos y de garantizar el porcentaje que ha de concederse a quienes los poseen, el Estado, sin duda, habrá realizado todo lo necesario". Esto se lee en la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. El problema de la ocupación, por lo tanto, puede resolverse sin que sea necesario pasar de la propiedad privada a la propiedad colectiva de los medios de producción. Los gobiernos, entonces, frente a crisis como la del año 1929 y siguientes, no pueden quedarse con los brazos cruzados. *Deben intervenir*. Si el gobierno, decía Keynes, hubiera pagado a los

desocupados para que abrieran huecos en las calles y luego los llenaran, habría realizado una acción económicamente inteligente, pues habría puesto a circular dinero y por consiguiente habría activado el consumo y vuelto a poner en movimiento el sistema productivo.

De todo lo dicho aparecen claras las indicaciones de Keynes a los gobiernos. El capitalismo ha de ser reformado: el Estado debe intervenir en la economía y asumir "ciertos controles centrales [...] que se dejan ahora, en su conjunto, a la iniciativa individual". Esto no significa para Keynes que la iniciativa privada deba ser abolida, significa tan sólo que, frente a la iniciativa privada, no se debe abolir el Estado. "El Estado deberá ejercer una función directiva sobre la propensión al consumo, en parte mediante el fisco, la tasa de interés y quizá de otros modos". Esta política de intervención del Estado en los asuntos económicos fue controvertida por la vieja guardia y mientras que la nueva izquierda, por ejemplo Roosevelt y los hombres del *New Deal*, se apropiaron de las teorías de Keynes, la derecha económica se opuso un poco a Keynes en todas partes. En efecto, la reforma del capitalismo propuesta por Keynes debía aparecer demasiado avanzada y temeraria a los conservadores. Él sostenía que la disminución de la tasa de interés habría permitido (y esto debe hacerse) la desaparición de los "buscadores de renta". Lo cual había llevado a la supresión de la excesiva inequidad en los ingresos. Tales son las propuestas de Keynes para abolir "los dos vicios esenciales del mundo económico": la desigualdad y la desocupación, salvando las instituciones democráticas, la libertad y la riqueza moral (además de la material) de la iniciativa privada.

Es cierto, en todo caso, que Keynes tenía razón al sostener que el mercado no trae espontáneamente la plena ocupación; sin embargo, él –dice Sergio Ricossa– "se equivocaba al pensar que la función principal del mercado fuera la de llevar necesariamente al equilibrio de la demanda y la oferta. Si se atribuye al mercado la función distinta de innovar (ampliación del mercado, casi siempre unido al progreso tecnológico), sobre todo innova y menos favorece el pleno empleo de la vieja capacidad productiva, sin que por eso sea lícito hablar de "fracaso del mercado". Innovación y estabilidad son dos términos antitéticos en gran medida: Keynes privilegiaba la estabilidad, pero sus argumentos resultan poco convincentes para quien privilegia la innovación. Es loable la autoridad pública que logre reducir al mínimo inevitable los inconvenientes sociales, conexos con el cambio producido por la innovación, pero esta autoridad no puede ir más allá en el camino de la estabilidad sin impedir en cierta medida el progreso tecnológico al crecimiento del mercado". [Textos 7]

# MENGER

## 1. EL ORIGEN ESPONTÁNEO DE NUEVAS LOCALIDADES Y DEL ESTADO

*El hombre propone y Dios dispone: esto lo sabe el buen sentido instruido por la larga experiencia de proyectos que han tenido diversos resultados de los programados. Esto fue lo teorizado tanto por Menger y luego por A. von Hayek: las acciones humanas tienen siempre consecuencias no intencionales e instituciones de gran importancia, como el lenguaje o la moneda, son resultados ciertamente de la acción humana, pero no del proyectar humano. Son resultados no intencionales de acciones humanas intencionales. Este es también el caso, sostiene Menger, del origen de muchas localidades nuevas –surgidas sin un proyecto previo– y del origen del Estado.*

De manera semejante podemos responder a la pregunta sobre el origen de otras instituciones sociales, que sirven igualmente al bienestar común, más aún son incluso su condición, sin que sean por lo general el resultado de una actividad intencional, orientada a promover este mismo bienestar.

También hoy sólo en casos inusuales sucede que nuevas localidades se formen por el hecho de que un cierto número de personas, de capacidades y de profesiones diversas, se reúnan con el fin de fundar una ciudad, y por tanto realicen esta intención programáticamente, por cuanto, entiéndase bien, un tal origen de nuevas colonias no se excluye, sino más bien es confirmado por la experiencia.

Por lo general, las nuevas ciudades surgen por vía "irreflexiva", es decir, con la simple manifestación de intereses individuales, que de por sí, o sea sin una precisa intención, conduce a un resultado útil al interés general. Los agricultores que primero ocupan un territorio; el artesano que primero se organiza entre ellos, persiguen generalmente sólo un interés individual; como el primer posadero, el primer comerciante, el primer maestro y así en adelante. Al aumentar las necesidades entre los miembros de la sociedad, también a otros sujetos económicos les parece conveniente, dentro de esta comunidad que se va desarrollando poco a poco, dedicarse a nuevas ocupaciones o a desarrollar las antiguas. Así surge gradualmente una organización económica que es sumamente útil a los intereses de los distintos miembros de la colectividad, más aún sin la cual no se podría imaginar una normal existencia; sin embargo, esta organización no es de ningún modo el resultado de una voluntad común, orientada a su constitución. Esta voluntad por lo general se manifiesta sólo en los estados más adelantados de la evolución de la vida colectiva y suscita no el naci-

miento, sino sólo el perfeccionamiento de los institutos sociales surgidos ya por vía orgánica".

Lo mismo dígase del *origen del Estado*. Quien sea imparcial no puede poner en duda que, mediante el acuerdo de un número conveniente de personas con la disponibilidad de un territorio, pueda en circunstancias favorables poner la base para una comunidad capaz de desarrollo. Ni se puede razonablemente dudar de que de las relaciones naturales de autoridad familiar se pueda sacar un Estado capaz de vivir por obra, o de algunos que mandan, o de grupos de estos, aunque sin el acuerdo de todos los miembros. Ciertamente, es unilateral la teoría que orienta el origen de ese instituto social que llamamos Estado, exclusivamente a una formación por vía "orgánica". Pero igualmente errada, incluso aún más antihistórica, es la teoría según la cual todos los Estados originariamente habrían surgido mediante un acuerdo de algunos poderosos o de sus grupos, dirigido a la fundación del Estado mismo, o mediante una actividad conscientemente dirigida a ese fin. Sin duda, en efecto, los Estados, por lo menos en los orígenes de la evolución de la humanidad, surgieron porque algunos jefes de familia, que vivían unos al lado de los otros libres de cualquier vínculo estatal, sin ponerse de acuerdo, sino por el simple hecho de que habían aprendido a conocer cada vez mejor sus intereses individuales y se esforzaban por obtenerlos (mediante la voluntaria sumisión de los más débiles a la protección de los más fuertes, mediante la eficaz ayuda proporcionada al vecino cuando éste tenía que sufrir violencias en condiciones tales que hasta los otros habitantes del territorio se consideraban amenazados en su bienestar) llegaron a organizar una comunidad estatal y una organización, si bien rudimentaria. Es posible que acuerdos directos para reforzar la vida común y relaciones de autoridad de distinto género en algunos casos, hayan estimulado efectivamente un tal proceso de formación estatal; en otros casos el preciso conocimiento y la afirmación de los intereses individuales por parte de cada uno de los jefes de familia cohabitantes sin duda llevaron a la formación del Estado incluso sin las influencias ya anotadas, más aún sin que el individuo tuviera en cuenta el interés general. También el instituto que nosotros llamamos "el Estado" fue por lo menos en sus formas primitivas el involuntario resultado de una actividad al servicio de intereses individuales.

De igual modo se podría demostrar que otras instituciones sociales, el lenguaje, el derecho, la costumbre, en particular numerosas instituciones económicas surgieron sin un expreso acuerdo, sin obligación legislativa, incluso sin ningún interés público, únicamente por el impulso de intereses individuales y como resultado de la afirmación de los mismos. La organización del tráfico en mercados periódicamente recurrentes y localizados, la organización de la sociedad mediante la separación de profesiones y la división del trabajo, los usos

comerciales y así en adelante, todas las instituciones que sirven de manera evidente al bienestar común y que a primera vista parece que han tenido necesariamente origen de un acuerdo o de la voluntad del Estado, son ya el resultado de convenciones, tratados, leyes, o del hecho de que cada uno de los individuos haya tenido en cuenta especialmente el interés público, sino el resultado de esfuerzos, al servicio de intereses individuales.

Es claro que en este proceso de formación "orgánica" la autoridad legislativa interviene, y acelera así o modifica los resultados.

En los comienzos de la sociedad, el sólo origen de los fenómenos sociales puede, según los hechos, haber sido el irreflexivo. Durante la evolución social aparece cada vez más manifiesto; al lado de las instituciones surgidas por vía "orgánica" surgen otras, que son el resultado de la acción social dirigida a un fin determinado; otras instituciones, surgidas por vía orgánica, encuentran su continuación y transformación en la actividad de las autoridades públicas dirigida científicamente a fines sociales. El actual sistema del mercado, el sistema monetario, el derecho actual, el Estado moderno, etc., nos ofrecen otros ejemplos de instituciones, que se presentan como el resultado de la actividad combinada de fuerzas individuales y teleológico-sociales, o sea, en otras palabras, de factores "orgánicos" y "positivos".

Tomado de: Menger, C. El *método en la ciencia económica*.

# VON MISES

## 2. EL PRINCIPIO DEL INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

*El principio del individualismo metodológico es el siguiente: "Sólo el individuo piensa. Sólo el individuo razona. Sólo el individuo actúa."* O *también*: *"No hay existencia en la realidad para una colectividad social, fuera de las acciones de los miembros individuales". Existen sólo los individuos. Por consiguiente, "el camino para llegar al conocimiento de todos los colectivos, pasa por el análisis de las acciones de los individuos".*

Antes que nada, debemos aceptar que todas las acciones son hechas por los individuos. Una colectividad funciona siempre por intermediación de uno o más individuos cuyas acciones se refieren a la colectividad como a una fuente secundaria. Es el significado que los individuos agentes y todos los que son tocados por su acción atribuyen a una acción que determina su carácter. Es el significado que caracteriza una acción individual y otra acción como acción del

Estado o de la municipalidad. El verdugo, no el Estado, aplica justicia al criminal. Es la reflexión de los interesados que reconoce en la acción del verdugo una acción del Estado. Un grupo de armados ocupa una plaza. Es el juicio de las personas interesadas que atribuye esta ocupación no a los oficiales y a los soldados sobre el lugar, sino a su nación. Si nosotros indagamos el significado de las varias acciones hechas por los individuos, necesariamente tenemos que saber todo sobre las acciones de cada uno de los miembros. *Para una colectividad social no hay existencia y realidad fuera de las acciones de los miembros individuales.* La vida de una colectividad se vive en las acciones de los individuos que constituyen su cuerpo. No existe colectividad social concebible que no funcione por las acciones de algún individuo. La realidad de un todo social consiste en las acciones de los individuos que lo componen. Por lo tanto, la vía para llegar al conocimiento de todos los miembros pasa a través del análisis de las acciones de los individuos.

Como ser pensante y agente el hombre emerge de su existencia prehumana como ser social. La evolución de la razón, del lenguaje y de la cooperación son el fruto del mismo proceso; están inseparable y necesariamente unidas. Pero este proceso tiene lugar en los individuos. Lo forman los cambios en el comportamiento de los individuos. No existe otra sustancia en que esto suceda fuera de los individuos. No existe sustrato de sociedad fuera de las acciones de los individuos.

Que existan naciones, Estados e iglesias, que haya cooperación social en la división del trabajo, se hace discernible solamente en las acciones de algunos individuos. Nadie percibe una nación sin percibir sus miembros. En este sentido se puede decir que una colectividad social existe por las acciones de los individuos. Esto no significa que el individuo sea su antecedente temporal. Simplemente significa que acciones determinadas de individuos constituyen la colectividad.

No hay necesidad de discutir si una colectividad es la suma que resulta de la adición de sus elementos o también si ella es un ser *sui generis* y si es razonable o no hablar de su voluntad, de sus planes, fines y acciones y atribuirles un "alma" distinta. Estas presunciones son ociosas. Un todo colectivo es un aspecto particular de las acciones de varios individuos y como tal una cosa real que determina el curso de los acontecimientos.

Es ilusorio creer que sea posible visualizar todos los colectivos. Estos nunca son visibles; su conocimiento es siempre el resultado de la comprensión del significado que los hombres agentes atribuyen a sus actos. Nosotros podemos ver una multitud de pueblo. Si esta multitud es sólo reunión o masa (en el sentido en que se usa este término en la psicología contemporánea) o un cuerpo organizado o cualquiera especie de entidad social, es cuestión a la que no se puede responder a través de la comprensión del significado que los individuos atribuyen a su presencia. Y este significado es siempre el de los individuos. No nuestros sentidos, sino la inteligencia, el proceso mental, nos hace conocer la entidad social.

Los que desean comenzar el estudio de la acción humana de las unidades colectivas encuentran un obstáculo insuperable en el hecho de que un individuo puede al mismo tiempo pertenecer y –excepto los hombres de las tribus más primitivas– realmente pertenece a varias entidades colectivas. El problema suscitado por las unidades sociales coexistentes y por sus mutuos antagonismos puede ser resuelto solamente por el individualismo metodológico.

El yo es la unidad del ser agente. Este se da de manera indiscutible y no puede ser disuelto, tampoco puede ser conjurado por ningún razonamiento o sofisma.

El *nosotros* es siempre el resultado de una suma que pone juntos dos o más *yo*. Si alguien dice *yo*, ya no es necesario preguntarse más para establecer el significado. Lo mismo es valido para el *tú* y, si la persona en cuestión está indicada con precisión, respecto al *él*. Pero si se dice *nosotros* es necesario informarse ulteriormente para indicar cuales están incluidos en el *nosotros*. Son siempre individuos que dicen *nosotros*; aunque lo digan en coro, es todavía una articulación de cada individuo.

El *nosotros* no puede obrar diversamente de los demás por cuenta propia. Ellos pueden obrar juntos y al unísono, o uno de ellos puede obrar por todos. En el segundo caso la cooperación de los otros consiste en determinar la situación que hace la acción de un hombre efectiva para todos. Solamente en este sentido el funcionario de una entidad social obra por el todo; los miembros individuales del cuerpo colectivo o determinan o permiten que la acción de un hombre individual se refiera a ellos mismos.

Tomado de: Von Mises, L. *La acción humana*.

# VON HAYEK

## 3. LOS ERRORES DEL COLECTIVISMO METODOLÓGICO

*Los colectivistas (positivistas, hegelianos, marxistas, estructuralistas) piensan que existen entidades sociales colectivas (la "sociedad", "la estructura social", el "partido", la "clase", etc.), independientes y autónomas con relación a los individuos que las conforman. Ahí está exactamente su error: en el deificar, en hacer que lleguen a ser cosas lo que no son sino conceptos abstractos. "El error implícito en este acercamiento colectivista consiste en considerar como hechos las que no son sino teorías provisionales, modelos construidos por la mente ingenua para explicarse la conexión existente entre algunos fenómenos singulares que observamos".*

Íntimamente unido al "objetivismo" del acercamiento científico está su globalización o colectivismo metodológico, su tendencia a tratar algunos "conjuntos" como "sociedad" o "economía" o "capitalismo" (como "fase" histórica determinada) o una particular "industria" o "clase" o "nación" como objetos dados, realizados en sí mismos, cuyas leyes podemos descubrir observando su comportamiento como "conjuntos". [Dicha tendencia] resulta favorecida por la constatación empírica que, en el comportamiento de los individuos, pocas son las regularidades que se pueden establecer de manera rigurosamente objetiva. Por tanto, vuelven a concentrar la atención sobre los "conjuntos", con la esperanza de descubrir, por lo menos en estos, las regularidades que buscan. Finalmente, debemos tener presente la influencia de la convicción, bastante vaga, que siendo objeto de estudio los "fenómenos sociales", el procedimiento más obvio sea partir de la observación directa de estos "fenómenos sociales": convicción debida al hecho de que la existencia, en el uso corriente, de términos como "sociedad" o "economía" es ingenuamente considerada como prueba evidente de la efectiva existencia de determinados "objetos" que corresponden concretamente a esos términos. El que todos hablen de "nación" o de "capitalismo" lleva a creer que el primer paso, en el estudio de estos fenómenos, tenga que consistir en ir a verificar el aspecto, exactamente como se comportaría respecto de una roca o de un animal.

El error implícito en este acercamiento colectivo consiste en considerar según los hechos las que no son sino teorías provisionales, modelos construidos por la mente ingenua para explicar la conexión existente entre algunos de los fenómenos particulares que nosotros observamos [...].

El realismo ingenuo, que acríticamente presume que, si algunos conceptos son de uso corriente, también deben existir concretamente aquellas "determinadas" cosas que ellos señalan, está tan profundamente radicado en el modo corriente de tratar los fenómenos sociales, que es necesario un decisivo esfuerzo de voluntad para liberarse de él. Si muchos están dispuestos a admitir que en este campo se pueden encontrar dificultades particulares en la individuación de "conjuntos" muy bien definidos, porque nunca tenemos delante de nosotros tantos ejemplares de un mismo género, y, por tanto, no podemos distinguir inmediatamente los atributos constantes de los meramente accidentales, pocos se dan cuenta de este otro obstáculo más grave: que los "conjuntos" como tales nunca se nos dan a nuestra observación, siendo todos indistintamente nuestras construcciones mentales. Esos no son "hechos de por sí", datos objetivos del mismo género,

que inmediatamente reconocemos como semejantes en base a sus atributos físicos comunes; estos no se pueden percibir independientemente de un esquema mental que ponga en evidencia la conexión existente entre algunos de los innumerables hechos individuales que podemos observar [...].

Por tanto, las ciencias sociales no se ocupan de datos de conjunto, sino que su tarea es la de proceder a la constitución de estos conjuntos construyendo sus modelos con base en elementos conocidos.

El error de tratar los conjuntos siguiendo objetos reales, que no son otra cosa sino fabricados y que no pueden tener otras propiedades sino las derivadas del modo como las colocamos juntas a partir de los elementos componentes, se ha manifestado en varias formas, pero, tal vez más frecuentemente, en la forma de teorías que postulan la existencia de una mente "social" o "colectiva" y tiene, bajo este perfil, determinado la emergencia de pseudoproblemas de todo género. La misma idea se presenta a menudo, aunque imperfectamente, enmascarada en la atribución a la sociedad de su "personalidad" o "individualidad" específica. Cualquiera que sea la terminología, estas formas tienen siempre en común esta característica: que en vez de reconstruir los conjuntos partiendo de las relaciones entre mentes individuales, de las cuales tenemos conocimiento directo, tratan una vaga intuición de conjunto como entidad real, como algo semejante a la mente individual. El empleo abusivo, bajo esta forma, en las ciencias sociales, de concepciones antropomórficas ha causado los mismos efectos perjudiciales que causó en las ciencias de la naturaleza. El hecho más singular en estos casos es que, a menudo, precisamente de su empirismo, los positivistas, esto es, los adversarios irreducibles de todas las concepciones antropomórficas, incluso de aquellas que en un cierto ámbito bien definido tienen su validez, son inducidos a postular la existencia de tales entidades metafísicas y a tratar la humanidad a la manera, por ejemplo, de Comte, como un "ser social", una especie de superpersona. Pero, puesto que no tenemos otra alternativa que ésta: o componer el conjunto partiendo de cada una de las mentes o postular una supermente a imagen y semejanza de la mente individual, los positivistas, rechazando la primera proposición de la alternativa, se ven fatalmente obligados a adoptar la segunda. En este terreno hunde las raíces la curiosa alianza entre positivismo del siglo XIX y hegelismo.

Tomado de: Von Hayek, F. *El abuso de la razón*.

## 4. LA FUNCIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES TEÓRICAS

*Sólo los individuos actúan siempre; las acciones humanas implican inevitablemente consecuencias no intencionales; el científico social tiene como tarea propia el análisis de tales consecuencias no intencionales. Hayek escribe: "Sólo en la medida en que un cierto tipo de orden emerge como resultado de la acción individual, pero sin que hay sido propuesto por ningún individuo conscientemente, se plantea el problema de una explicación teórica".*

Del hecho de que son las concepciones y opiniones de los individuos aquellas de las que tenemos conocimiento directo y que constituyen los elementos a partir de los cuales debemos reconstruir los fenómenos más complejos, deriva otra importante diferencia entre los métodos de las disciplinas sociales y de las ciencias de la naturaleza. En las ciencias sociales son las actitudes de los individuos las que constituyen los elementos primarios de los que nos debemos servir para reconstruir, por vía de combinaciones, los fenómenos complejos, es decir, para reproducir los resultados de las acciones individuales, que nos son menos conocidos –procedimiento, éste, que a menudo lleva a descubrir, dentro de fenómenos complejos, la existencia de principios de coherencia estructural que no habían sido (o tal vez no podían ser) identificados por medio de observación directa. Las ciencias físicas, en cambio, toman necesariamente por base de partida los fenómenos naturales complejos y, procediendo al revés, tratan de descubrir los varios elementos componentes. El lugar que el hombre, como individuo, ocupa en el cosmos es tal que él, por una parte, percibe ante todo fenómenos relativamente complejos, que luego somete a análisis; mientras, por otra parte, se le presentan como datos los elementos sencillos que concurren a la formación de aquellos fenómenos complejos que él no puede someter a observación en su conjunto. Mientras el método de las ciencias de la naturaleza es, por este aspecto, analítico, el de las ciencias sociales se debe definir compositivo o sintético. Estos denominados conjuntos, estos grupos de elementos estructuralmente conexos, aprendemos a aislarlos de la totalidad de los fenómenos observados solamente como resultado de los esfuerzos hechos por nosotros sistemáticamente para encontrar conexiones estables entre elementos dotados de propiedades comunes, y a construirlos o reconstruirlos partiendo de las propiedades conocidas de los elementos mismos.

Es importante observar que, en todo eso, no son de ninguna manera los varios tipos de creencias y actitudes individuales el objeto de nuestra explicación: esos son simplemente los elementos a partir de los cuales nosotros reconstruimos las posibles estructuras relacionales interindividuales. Cuando

sometemos a análisis el pensamiento de los individuos en el ámbito de las ciencias sociales, no nos proponemos de ninguna manera explicar ese pensamiento, sino simplemente distinguir los posibles tipos de elementos que hay que tomar en consideración en la construcción de modelos diversos de relaciones sociales. Es un error, a menudo favorecido por el modo poco riguroso de expresarse de los estudiosos de ciencias sociales, consideramos que sea tarea específica de éstas explicar la acción consciente. Esta explicación, admitido que sea posible, es otra cosa y representa la tarea propia de la psicología. Para las ciencias sociales las varias modalidades de la acción consciente representan los "datos" que ellas tienen que preparar ordenadamente como única tarea, para hacerlas efectivamente utilizables para sus fines. Los problemas que ellas tratan de resolver se presentan sólo en cuanto la acción consciente de una multiplicidad de personas da lugar a resultados imprevistos y en cuanto se constata la existencia de algunas regularidades maduradas espontáneamente fuera de toda deliberación programática. Si los fenómenos sociales no manifestaran otro orden fuera del que se les confiere por una intención consciente, no habría lugar para ninguna ciencia teórica de la sociedad y todo se reduciría exclusivamente, como a menudo se oye decir, a problemas de psicología. Es sólo en la medida en que un cierto tipo de orden emerge como resultado de la acción de los individuos, pero sin haber sido perseguido conscientemente por alguno de ellos, lo que pone el problema de una explicación teórica de éstos. Pero, aunque los hombres implicados por prejuicio científico sean a menudo llevados a negar la existencia de tales tipos de órdenes (y, por tanto, a negar la existencia de un objeto propio de las ciencias teóricas de la sociedad), pocos, o tal vez ninguno, se muestran luego coherentes hasta el límite extremo: que por lo menos el lenguaje represente un conjunto ordenado, sin ser el resultado de algún diseño preordenado, es verdad obvia que ni siquiera ellos se atreven a poner en duda [...]. [Otro] ejemplo [de orden espontáneo] puede ser relativo al modo como se forman los senderos en una zona deshabitada. Al principio, cada uno busca por su cuenta lo que considera el mejor trazado. Pero, por el simple hecho de haber sido recorrido una vez, un sendero resulta, realmente, más fácil de recorrer y, por tanto, se hace más fácil su ulterior utilización; y así, gradualmente, emergen recorridos del trazado cada vez más claro, que terminan siendo utilizados en vez de otros recorridos posibles. Los movimientos humanos en esa zona tienden a conformarse según un modelo bien definido que, aunque sea el resultado de decisiones tomadas por un cierto número de personas, no es, sin embargo, conscientemente proyectado por ninguna. Esta explicación de lo que sucedió en ese caso constituye una elemental "teoría" aplicable a centenares de casos concretos particulares.

Tomado de: Von Hayek, F. *El abuso de la razón.*

## 5. LA DISPERSIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS HACE IMPRACTICABLE LA PLANIFICACIÓN CENTRALIZADA

*La planificación centralizada es impracticable porque, para decidir, es necesario conocer; pero los conocimientos necesarios para resolver problemas concretos, o sea, los conocimientos particulares de tiempo y lugar, están dispersos, difundidos entre millones y millones de hombres y no pueden ser centralizados; de modo que "las decisiones finales deben dejarse a personas que conozcan estas circunstancias, que tengan conocimiento directo de los cambios relevantes y de los recursos inmediatamente disponibles para hacerles frente".*

Hoy resulta casi una herejía sugerir que el conocimiento científico no constituya la suma de todos los conocimientos. No obstante, una pequeña reflexión mostrará que está fuera de toda duda la existencia de un importante aunque desorganizado conjunto de conocimientos que no pueden ser llamados científicos en el sentido de ser un conocimiento de reglas generales: es el conocimiento de las circunstancias situacionales y temporales específicas. En relación con este conocimiento puede afirmarse que en la práctica todo individuo tiene alguna ventaja sobre los demás, toda vez que posee una información exclusiva de la que puede hacer un uso beneficioso, pero sólo si las decisiones que derivadas de ella dependen de él o son tomadas con su cooperación activa. Baste recordar cuánto hemos de aprender en el desarrollo de cualquier actividad profesional una vez concluido el aprendizaje teórico, qué amplio período de nuestra vida profesional empleamos en aprender tareas concretas y qué preciado bien resulta, en todos los ámbitos de la vida, el conocimiento de la gente, de las condiciones particulares o de las circunstancias especiales. Conocer y saber rentabilizar al máximo una máquina que no funciona a pleno rendimiento, el modo de optimizar las capacidades de alguna persona o cómo poner en circulación mercancías almacenadas durante una interrupción de suministros es socialmente tan útil como el conocimiento de mejores técnicas alternativas. Así, pues, el armador que se gana la vida contratando el retorno de los barcos vacíos o a media carga, el agente inmobiliario cuyo haber consiste casi exclusivamente en las oportunidades de temporada o el *arbitrageur* que obtiene beneficios con las diferencias en los precios de las mercancías, tienen todos funciones eminentemente útiles basadas en su particular conocimiento de determinadas circunstancias de un efímero momento que son desconocidas para los demás.

Resulta curioso que hoy día se vea este tipo de conocimiento con cierto desprecio y que todo aquel que saca ventaja de él frente a otros provistos de un mejor bagaje técnico o teórico sea tachado de deshonesto [...].

Si aceptamos que el principal problema económico de la sociedad es el de cómo adaptarse rápidamente a los cambios en determinadas circunstancias de espacio y tiempo parecería lógico que las decisiones últimas recayeran en las personas familiarizadas con tales circunstancias, ya que son las que poseen un conocimiento directo de los cambios relevantes y de los recursos disponibles en ese momento para hacerles frente. No podemos esperar que este problema se solucione comunicando todo ese conocimiento a un establecimiento central que lo integre antes de emitir sus órdenes. Debemos resolverlo a través de alguna forma de descentralización, aunque de esta forma sólo alcancemos una solución parcial.

Tomado de: Von Hayek, F. "El uso del conocimiento en la sociedad". En: *Reis*. CIS, Madrid, 1997, pp. 218.221.

## 6. EN LOS REGÍMENES TOTALITARIOS LA "VERDAD" ES PISOTEADA SISTEMÁTICAMENTE

*El fin de la verdad: "Pertenece plenamente al espíritu del totalitarismo condenar toda actividad humana realizada como fin en sí misma sin fines ulteriores. La ciencia por la ciencia, el arte por el arte, son igualmente aborrecidas por los nazis, por los intelectuales socialistas y por los comunistas [...]. Como explicó el ministro nazi de la justicia, la pregunta que debe plantearse toda nueva teoría científica es la siguiente: "¿Es útil el nacional-socialismo para mayor bien de todos?".*

La intervención totalitaria de la opinión se extiende, sin embargo, a dominios que a primera vista parecen no tener significación política. A veces es difícil explicar por qué se proscriben oficialmente unas doctrinas determinadas o por qué se fomentan otras, y es curioso que estos gustos y antipatías tienen evidentemente alguna semejanza en los diferentes sistemas totalitarios. En particular, todos ellos parecen sentir en común una intensa antipatía por las formas más abstractas del pensamiento; antipatía que es también característico que muestren muchos de nuestros hombres de ciencia colectivistas. Viene a ser lo mismo que la teoría de la relatividad se represente como un "ataque semita contra los fundamentos de la Física cristiana y nórdica" o que se rechace porque está "en desacuerdo con el materialismo dialéctico y el dogma marxista". Ni tampoco es muy diferente que se ataquen ciertos teoremas de la estadística matemática porque "forman parte de la lucha de clases en el frente ideológico y son un producto del papel histórico de la Matemática como sirviente de la burguesía", o que se condene toda la materia porque "no ofrece garantías de que

vaya a servir al interés del pueblo". Parece que la matemática pura no es menos víctima, y que incluso mantener determinadas opiniones acerca de la naturaleza del continuo puede señalarse como "prejuicios burgueses". Según los Webbs, la Revista de *Ciencias Naturales Marxistas-Leninistas* contiene los siguientes *slogans*: "Defendemos al Partido en la matemática. Defendemos la pureza de la teoría marxista-leninista en cirugía". La situación parece ser muy semejante en Alemania. La *Revista de la Asociación Nacional-Socialista de Matemáticos* rebosa "Partido en la matemática". ¡Y uno de los físicos alemanes más conocidos, Lenard, premio Nobel, ha recopilado la obra de su vida bajo el título de *Física Alemana en cuatro volúmenes*!

Está enteramente de acuerdo con el espíritu del totalitarismo la condenación de toda actividad humana realizada por puro placer y sin ulterior propósito. El placer de la ciencia por la ciencia, el gusto del arte por el arte, son igualmente aborrecibles para los nazis, nuestros intelectuales socialistas y los comunistas. *Toda* actividad debe extraer de un propósito social consciente su justificación. No debe existir actividad espontánea, sin guía, porque pudiera producir resultados imprevisibles y sobre los cuales el plan no se declara. Podría producir algo nuevo, inimaginado por la mente del planificador. El principio se extiende incluso a los juegos y diversiones. Dejo al lector que adivine si fue en Alemania o en Rusia donde se exhortó oficialmente a los jugadores de ajedrez así: "Debemos acabar de una vez y para siempre con la neutralidad del ajedrez. Tenemos que condenar de una vez y para siempre la fórmula de 'el ajedrez por el placer del ajedrez', como la fórmula de "el arte por el placer del arte'".

Por increíbles que puedan parecer algunas de estas aberraciones, tenemos, sin embargo, que guardarnos de descartarlas como meros subproductos accidentales, que nada tienen que ver con el carácter esencial de un sistema totalitario o planificado. No es así. Son un resultado directo del mismo deseo de verlo todo dirigido por una "concepción unitara del conjunto", de la necesidad de sostener a toda costa los criterios para cuyo servicio se solicitan constantes sacrificios de la gente y de la general idea de ser los conocimientos y creencias de la gente un instrumento que ha de usarse para un propósito determinado. Si la ciencia ha de servir, no a la verdad, sino a los intereses de una clase, una comunidad o un Estado, la única misión del razonamiento y las discusiones consiste en defender y difundir todavía más las creencias con las que se dirige la vida entera de la comunidad. Como el ministro nazi de justicia ha explicado, la pregunta que toda nueva teoría científica debe plantearse a sí misma es: "¿Sirvo yo al nacionalsocialismo, para el mayor beneficio de todos?".

La misma palabra verdad deja de contener su antiguo significado. No designa ya algo que ha de encontrarse, con la conciencia individual como único árbi-

tro para determinar si en cada particular caso la demostración (o la autoridad de quienes la presentan) justifica una afirmación: se convierte en algo que ha de establecer la autoridad, algo que ha de creerse en interés de la unidad del esfuerzo organizado y que puede tener que alterarse si las exigencias de este esfuerzo organizado lo requieren.

El clima general intelectual que esto produce; el espíritu de completo cinismo respecto a la verdad, que engendra; la pérdida del sentido de lo que la verdad significa; la desaparición del espíritu de investigación independiente y de la creencia en el poder de la convicción racional; la manera de convertirse las diferencias de opinión, en cada rama del conocimiento, en cuestiones políticas que ha de decidir la autoridad, son cosas todas que hay que experimentar personalmente, cuya extensión no puede mostrarse con una reseña breve. Quizás el hecho más alarmante sea que el desprecio por la libertad intelectual no es cosa que sólo surja una vez establecido el sistema totalitario, sino algo que puede encontrarse en todas partes entre los intelectuales que han abrazado una fe colectivista y que son aclamados como dirigentes intelectuales hasta en los países que aún tienen un régimen liberal. Gentes que pretenden hablar en nombre de los hombres de ciencia de los países liberales, no sólo perdonan hasta la peor opresión si se ha cometido en nombre del socialismo y defienden abiertamente la creación de un sistema totalitario; pues llegan a ensalzar francamente la intolerancia. ¿No hemos visto en fecha reciente a un hombre de ciencia británico defender incluso la Inquisición, porque, en opinión suya, "beneficia a la ciencia cuando protege a una clase naciente"? Esta opinión es, por lo demás, prácticamente indistinguible de las que condujeron a los nazis a la persecución de lo hombres de ciencia, a la quema de los libros científicos y a la sistemática exterminación de la intelectualidad del pueblo sojuzgado.

El deseo de imponer a un pueblo un credo que se considera saludable para él, no es, por lo demás, cosa nueva o peculiar de nuestro tiempo. Lo nuevo es el argumento con el que muchos de nuestros intelectuales intentan justificar tales designios. No hay real libertad de pensamiento en nuestra sociedad –se dice– porque las opiniones y los gustos están modelados por la propaganda, la publicidad, el ejemplo de las clases altas y otros factores ambientales, que inevitablemente encajan el pensamiento de la gente en gastados carriles. De esto se concluye que si los ideales y los gustos de la gran mayoría están siempre conformados por circunstancias que podemos dominar, debemos usar expresamente este poder para mover las ideas de la gente en la que pensamos es una dirección deseable.

Es bastante cierto, seguramente, que la gran mayoría apenas es capaz de pensar con independencia, que en la mayor parte de las cuestiones acepta cri-

terios que encuentra ya fabricados y que se manifestará igualmente contenta si nace o es metida en un conjunto de creencias u otro. En cualquier sociedad, la libertad de pensamiento sólo tendrá, probablemente, significación directa para una pequeña minoría. Pero esto no supone que alguien esté calificado o deba tener poder para elegir a quiénes se les reserva esta libertad. Ello no justifica ciertamente a ningún grupo de personas para pretender el derecho de determinar lo que la gente debe pensar o creer. Procede de una completa confusión de ideas el hecho de sugerirse que, como bajo cualquier tipo de sistema la mayoría de la gente sigue la dirección de alguien, es igual que todos sigan la misma dirección. Impugnar el valor de la libertad intelectual porque nunca significará para todos la misma posibilidad de pensamiento independiente, supone confundir por completo las razones que dan su valor a la libertad intelectual. Lo esencial para que cumpla su función como principio motor del progreso intelectual, no es que todos puedan ser capaces de pensar o escribir cualquier cosa, sino que cualquier causa o idea pueda ser defendida por alguien. En tanto no se prohíba la discusión, siempre habrá alguien que se hará cuestión de las ideas que gobiernen a sus contemporáneos y someterá nuevas ideas a la prueba de la discusión y la propaganda.

Esta interacción de los individuos que poseen diferentes conocimientos y diferentes opiniones es lo que constituye la vida del pensamiento. El desarrollo de la razón es un proceso social basado en la existencia de estas diversidades. Está en su esencia que no puedan predecirse sus resultados, que no podamos saber qué opiniones contribuirán a su desarrollo y cuáles no; en resumen, que su desarrollo no pueda ser dirigido por nuestras opiniones actuales sin restringirlo a la vez. "Planificar" u "organizar" el desarrollo espiritual o, por lo que hace al caso, el progreso en general, es una contradicción en términos. La idea de que la mente humana debe dominar "conscientemente" su propio desenvolvimiento, confunde la razón individual, la única que puede "dominar conscientemente algo", con el proceso interpersonal al que se debe su desarrollo. Cuando intentamos dominar este proceso no hacemos sino poner barreras a su desarrollo y, más pronto o más tarde, provocar una estancación del pensamiento y una decadencia de la razón.

La tragedia del pensamiento colectivista es que, mientras parte de considerar suprema a la razón, acaba destruyéndola por desconocer el proceso del que su desarrollo depende. Puede en verdad decirse que ésta es la paradoja de toda doctrina colectivista y que es su demanda de una dirección "consciente" o una planificación "consciente" lo que por fuerza la lleva a pedir el gobierno supremo para una mente individual; mientras que sólo el enfoque individualista del fenómeno social nos permite reconocer las fuerzas supraindividuales que

guían el desarrollo de la razón. El individualismo es, así, una actitud de humildad ante este proceso social y de tolerancia hacia las demás opiniones, y es lo opuesto exactamente de aquella presunción intelectual que está en la raíz de la demanda de una general dirección de dicho proceso.

Tomado de: Von Hayek, F. *Camino de servidumbre*. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1946, pp. 163-167.

# KEYNES

## 7. EL PROGRAMA DE UN "LIBERAL" INTERVENCIONISTA

*"En mi opinión, hoy no hay espacio [....] para cuantos permanecen ligados al viejo estilo individualista y al laissez-faire integral, no obstante la gran contribución que ellos han dado al progreso del siglo* XIX*". Este aparte está tomado de una conferencia –llamada ¿Soy yo un liberal?– pronunciada en 1925 en la Liberal Summer School de Cambridge.*

Si uno ha nacido animal político, es de lo más incómodo no pertenecer a ningún partido; uno se siente abandonado, solitario e inútil. Si el partido de uno es fuerte y su programa y su filosofía son atractivos, y si satisface los instintos gregarios, prácticos e intelectuales, todos al mismo tiempo, ¡qué agradable debe ser! –vale la pena destinarle una suscripción generosa y todo el tiempo disponible–, si se es animal político.

Así, el animal político que no puede resignarse a pronunciar las palabras de desprecio: "No soy hombre de partido", preferirá pertenecer a cualquier partido antes que no pertenecer a ninguno. Si no puede encontrar un hogar en virtud del principio de atracción, tiene que encontrarlo en virtud del principio de repulsión y va a los que le desagradan menos, antes que permanecer aislado.

Consideremos ahora mi propio caso: ¿a dónde he ido a parar en virtud de esta prueba negativa? ¿Cómo podría resignarme a ser un conservador? No me ofrecen ni comida, ni bebida, ni consuelo intelectual o espiritual. No me sentiría divertido, ni estimulado, ni edificado. Lo que es común en la atmósfera, la mentalidad, la visión de la vida de –bien, no mencionaré nombres– no promueve ni mi interés propio, ni el bien público. No lleva a ninguna parte; no satisface ningún ideal; no conforma ningún patrón intelectual; ni siquiera es sano o está calculado para defender, frente a los que lo arruinan, el grado de civilización que ya hemos alcanzado.

Entonces, ¿debo adherirme al Partido Laborista? Superficialmente esto es más atractivo. Pero si bien se mira hay grandes dificultades. Para empezar, es un partido de clase, y la clase no es la mía. Si he de perseguir intereses sectoriales, perseguiré el mío propio. Cuando se llega a la lucha de clases como tal, mi patriotismo local y personal, como los de cualquier otro, excepto algunos entusiastas desagradables, está vinculado a mi propio ambiente. Puedo estar influido por lo que me parece ser justicia y buen sentido, pero la guerra de *clases* me encontrará del lado de la *bourgeoisie* educada.

Pero, por encima de todo, no creo que los elementos intelectuales del Partido Laborista ejerzan nunca un control adecuado: siempre será demasiado lo que deciden aquellos que no saben *en absoluto* de qué están hablando; y si –lo que no es improbable– el control del partido lo detenta un círculo interno autocrático, este control será ejercido en interés del ala extrema izquierda, la sección del Partido Laborista que definiría como partido de la catástrofe.

Según la prueba negativa, me inclino a creer que el Partido Liberal es todavía el mejor instrumento de programa futuro, pero sólo si tuviera un liderazgo fuerte y el programa adecuado [...].

¿Qué debe ser, entonces, el liberalismo para mí? Por una parte el conservadurismo es una entidad bien definida, con una derecha de intransigentes, para darle fuerza y pasión, y una izquierda de lo que suele llamarse "el mejor tipo" de librecambistas conservadores, educados, humanos, para prestarle respetabilidad moral e intelectual. Por el otro lado, el Partido Laborista está también bien definido, con una izquierda de catastrofistas, para darle fuerza y pasión, y una derecha de lo que podría llamarse "el mejor tipo" de reformadores socialistas, educados, humanos, para prestarle respetabilidad moral e intelectual. ¿Hay sitio para alguna cosa entre ellos? ¿No deberíamos decidir, en este punto, cada uno de nosotros si nos consideramos "el mejor tipo" de librecambistas conservadores o "el mejor tipo" de reformadores socialistas y acabar de una vez?

Tal vez acabaremos así. Pero, creo que todavía hay sitio para un partido al margen de la división en clases, que se sentiría libre para construir el futuro, alejado de las influencias de la intransigencia y del catastrofismo, que despojarían las construcciones de cada uno de los otros. Permítaseme bosquejar en los términos más breves lo que concibo como la filosofía y la práctica de semejante partido.

Para empezar, debe desprenderse de las ramas muertas del pasado. En mi opinión, no hay sitio, excepto en el ala izquierda del Partido Conservador, para aquellos cuyos corazones están en el individualismo pasado de moda y el *laissez-faire* integral; aunque éstos contribuyeron en gran medida al éxito del siglo

XIX. Digo esto, no porque crea que estas doctrinas fueran erróneas en las condiciones en las que nacieron (supongo que habría pertenecido a este partido si hubiera nacido cien años antes), sino porque han dejado de ser aplicables en las condiciones modernas. Nuestro programa no debe tratar los temas históricos del liberalismo, sino aquellas materias –tanto si ya se han convertido en cuestiones de partido como si no lo han hecho– que tienen un interés vivo y una importancia y urgencia hoy. Debemos correr el riesgo de la impopularidad y la irrisión. *Entonces* nuestros mítines atraerán a la multitudes y nuestro cuerpo recibirá una infusión de fuerza.

Divido las cuestiones de hoy en cinco apartados: 1. cuestiones de la paz; 2. cuestiones de gobierno; 3. cuestiones sexuales; 4. cuestiones de droga; 5. cuestiones económicas.

En las cuestiones de la paz seamos pacifistas al máximo. Por lo que hace referencia al imperio no creo que haya ningún problema importante, excepto en la India. En lo demás, en la medida que afecta a los problemas de gobierno, el proceso de desintegración amistosa es ahora casi completo, para el mejor beneficio de todos. Pero por lo que se refiere al pacifismo y los armamentos sólo estamos al principio. Me gustaría asumir responsabilidades en interés de la paz, como en el pasado hemos asumido las responsabilidades de la guerra. Pero no quiero que estos riesgos revistan la forma de un compromiso para hacer la guerra en diferentes circunstancias hipotéticas. Estoy contra los pactos. Comprometer al conjunto de nuestras fuerzas armadas en la defensa de la Alemania desarmada contra un ataque de Francia en la plenitud de su fuerza militar es una necedad; y suponer que tomaremos parte en todas las guerras futuras que se produzcan en la Europa occidental es innecesario. Pero estoy en favor de dar un excelente ejemplo, aun con el riesgo de parecer débiles, en la dirección del arbitraje y del desarme.

A continuación paso a las cuestiones de gobierno, una materia pesada, pero importante. Creo que en el futuro el gobierno tendrá que ocuparse de muchas obligaciones que ha evitado en el pasado. Para estos propósitos, los ministerios y el Parlamento serán inútiles. Nuestra tarea debe ser descentralizar y traspasar todo lo que podamos, y en particular establecer corporaciones semiindependientes y órganos de administración a los que se les deberán confiar tareas de gobierno, nuevas y viejas; sin perjuicio, no obstante, del principio democrático de la soberanía, en último término, del Parlamento. Estas cuestiones serán tan importantes y difíciles en el futuro como el sufragio universal y las relaciones de las dos cámaras lo fueron en el pasado.

Las cuestiones que agrupo como cuestiones sexuales no han sido temas de partido en el pasado. Pero eso fue porque nunca o casi nunca, fueron objeto de discusión pública. Todo esto ha cambiado ahora. No existen temas sobre los que el gran público esté más interesado; pocos que sean objeto de discusión más amplia. Son de la mayor importancia social; no pueden dejar de suscitar divergencias reales y sinceras de opinión. Algunos de estos temas están profundamente implicados en la solución de ciertas cuestiones económicas. No me cabe la menor duda de que las cuestiones sexuales van a entrar en la arena política. Los comienzos muy duros que representó el movimiento sufragista fueron sólo síntomas de cuestiones más profundas e importantes que yacían bajo la superficie.

El control de nacimientos y el uso de anticonceptivos, la legislación matrimonial, el tratamiento de los delitos y anormalidades sexuales, la situación económica de las mujeres, la organización económica de la familia –en todas estas materias, el estado actual del derecho y de la ortodoxia es todavía medieval–, no están en contacto con la opinión y la práctica civilizadas y con lo que los individuos, educados o no educados, se dicen entre sí privadamente. Que nadie se engañe con la idea de que el cambio de opinión en estas materias sólo afecta a una reducida clase educada, en la corteza del magma humano. Que nadie suponga que es la mujer que trabaja la que va a sobresaltarse por las ideas del control de nacimientos o de la reforma del divorcio. Para ella estas cosas sugieren nueva libertad, emancipación de la más intolerable de las tiranías. Un partido que discutiera estas cosas abierta y sensatamente en sus mítines descubriría un interés nuevo y vivo en el electorado, porque la política estaría tratando una vez más las materias sobre las que todos quieren saber y que afectan profundamente a la propia vida.

Estas cuestiones también se entrelazan con los temas económicos, que no pueden eludirse. El control de nacimientos tiene que ver, por una parte, con las libertades de la mujer y, por otra parte, con el deber del Estado de desempeñar algún papel relacionado con el tamaño de la población, de la misma manera que tiene que ver con el tamaño del ejército o con el volumen del presupuesto. La situación de las mujeres asalariadas y el proyecto de un salario familiar afectan no sólo a la condición de la mujer, la primera en la ejecución del trabajo pagado y el segundo en la ejecución del trabajo no pagado, sino que también suscitan la cuestión general de si los salarios debieran fijarse por las fuerzas de la oferta y la demanda, de acuerdo con las teorías ortodoxas del *laissez-faire*, o si debiéramos empezar a limitar la libertad de aquellas fuerzas, por referencia a lo que es "justo" y "razonable", teniendo en cuenta todas las circunstancias.

Las cuestiones de las drogas en este país están prácticamente limitadas a la cuestión de la bebida; aunque me gustaría incluir el juego en este apartado. Supongo que la prohibición de licores y de apuestas haría bien. Pero esto no resolvería el problema. ¿Cuán lejos está la aburrida y sufriente humanidad de que se le permita, de vez en cuando, una evasión, una emoción, un estímulo, una posibilidad de cambio? Este es el problema importante. ¿Es posible permitir una licencia razonable, unas saturnales autorizadas, un carnaval santificado, en condiciones que no tengan que arruinar ni la salud, ni el bolsillo de los jaraneros, y que protejan de la tentación irresistible a la pobre clase de los que en Norteamérica se llaman adictos?

No puedo detenerme a responder, porque me espera la más amplia de todas las cuestiones políticas, que es también aquella en la que estoy más cualificado para hablar: la cuestión económica.

Un eminente economista norteamericano, el profesor Commons, que ha sido uno de los primeros en reconocer la naturaleza de la transición económica cuyas primeras fases estamos viviendo ahora, distingue tres épocas, tres órdenes económicos, en el tercero de los cuales estamos entrando.

El primero es la era de la escasez, "sea debida a ineficiencia o violencia, guerra, costumbre o superstición". En dicho período "se da el mínimo de libertad individual y el máximo de control gubernamental, comunista o feudal, a través de la coerción física". Este fue, con breves intervalos en casos excepcionales, el estado económico normal del mundo hasta, digamos, el siglo XV o XVI.

Después viene la era de la abundancia. "En un período de extrema abundancia se da el máximo de libertad individual y el mínimo de control coercitivo a través del gobierno, y las relaciones de intercambio entre los individuos sustituyen al razonamiento". Durante los siglos XVII y XVIII hicimos nuestro camino libres de la esclavitud de la escasez, al aire libre de la abundancia, y en el siglo XIX esta época culminó gloriosamente con las victorias del *laissez-faire* y del liberalismo histórico. No es sorprendente ni deshonroso que los veteranos del partido miren hacia atrás, a esa época más desahogada. Pero ahora estamos entrando en una tercera era, que el profesor Commons llama período de estabilización y caracteriza justamente como "la alternativa real al comunismo de Marx". En este período, dice, "se da una disminución de la libertad individual, impuesta en parte por sanciones gubernativas, pero principalmente por sanciones económicas a través de la acción concertada de asociaciones, corporaciones, sindicatos y otros movimientos colectivos de fabricantes, comerciantes, obreros, agricultores y banqueros, sean estos entes de carácter secreto, semiabierto, abierto o de arbitraje".

Los abusos de esta época en las esferas del gobierno son el fascismo por una parte y el bolchevismo por la otra. El socialismo no ofrece ninguna vía intermedia, porque también procede de los presupuestos de la era de la abundancia, tanto como el liberalismo del *laissez-faire* y el libre juego de las fuerzas económicas, ante los cuales los editores de la City, truculentos y ciegos, todavía se inclinan religiosamente, tal vez los únicos que lo hacen.

La transición de la anarquía económica a un régimen que deliberadamente apunta a controlar y dirigir las fuerzas económicas en interés de la justicia social y de la estabilidad social, presentará enormes dificultades tanto técnicas como políticas. No obstante, sugiero que el verdadero destino del nuevo liberalismo es buscar su solución.

Sucede que hoy tenemos ante nosotros, en la situación de la industria del carbón, una lección práctica de los resultados de la confusión de ideas que ahora prevalece. Por un lado, el Tesoro y el Banco de Inglaterra están siguiendo una política decimonónica ortodoxa, basada en el supuesto de que los ajustes económicos pueden y deben efectuarse por medio del libre juego de las fuerzas de la oferta y la demanda. El Tesoro y el Banco de Inglaterra creen todavía –o por lo menos creían hace una o dos semanas– que las cosas que se seguirían en el supuesto de libre competencia y movilidad del capital y del trabajo ocurren de nuevo en la vida económica de hoy.

En cambio, no sólo los hechos, sino también la opinión pública, han recorrido una gran distancia en la dirección de la época de estabilización del profesor Commons. Los sindicatos son suficientemente fuertes para interferir en el libre juego de las fuerzas de la oferta y la demanda, y la opinión pública, aunque a regañadientes y con algo más que la sospecha de que los sindicatos se están volviendo peligrosos, les apoya en su principal contienda, a saber, que los mineros del carbón no deben ser las víctimas de unas fuerzas económicas crueles que *ellos* nunca pusieron en movimiento.

La idea de un partido del viejo mundo según la cual, por ejemplo, puede alterarse el valor del dinero y dejar los ajustes subsiguientes a la acción de las fuerzas de la oferta y la demanda, pertenece a los días de cincuenta o cien años atrás, cuando los sindicatos no tenían fuerza y cuando la máquina económica podía proceder como una apisonadora en la ruta del progreso, sin encontrar obstáculos e incluso suscitando el aplauso.

La mitad de la sabiduría de cuaderno de caligrafía de nuestros estadistas se basa en supuestos que fueron ciertos, o parcialmente ciertos, en su momento, pero que ahora son cada vez menos ciertos a medida que pasan los días. Tenemos que descubrir una nueva sabiduría para una nueva época. Y entretan-

to debemos, si hemos de hacer algo bueno, parecer heterodoxos, molestos, peligrosos y desobedientes para con los que nos han engendrado.

En el campo económico esto significa, ante todo, que debemos encontrar nuevas políticas y nuevos instrumentos para adaptar y controlar el funcionamiento de las fuerzas económicas, de modo que no interfieran de un modo intolerable en las ideas contemporáneas sobre lo que es conveniente y adecuado para los intereses de la estabilidad social y de la justicia social.

No es un accidente que la fase inaugural de esta lucha política, que durará mucho y tomará muchas y diferentes formas, se centre en la política monetaria. Porque las interferencias más violentas en la estabilidad y en la justicia, a las que el siglo XIX se sometió por la satisfacción debida a la filosofía de la abundancia, fueron precisamente las producidas por variaciones del nivel de precios. Pero las consecuencias de estos cambios, particularmente cuando las autoridades se esforzaron por imponerlos en una dosis más fuerte incluso que la soportada en el siglo XIX, son intolerables para las ideas e instituciones modernas.

Hemos cambiado, por grados insensibles, nuestra filosofía de la vida económica, nuestras nociones de lo que es razonable y de lo que es tolerable; y hemos hecho esto sin cambiar nuestra técnica o nuestras máximas de cuaderno de caligrafía. De ahí nuestros lamentos y dificultades.

Un programa de partido debe desarrollarse en sus detalles, día a día, bajo la presión y el estímulo de los acontecimientos presentes; es inútil definirlo de antemano, excepto en sus términos más generales. Pero si el Partido Liberal tiene que recuperar sus fuerzas, debe tener una actitud, una filosofía, una dirección. Me he esforzado en indicar mi propia actitud hacia la política, y dejo a los otros la respuesta, a la luz de lo que he dicho, a la pregunta con la que empecé: ¿soy un liberal?

Tomado de: Keynes, J. *Ensayos de persuasión*.
Grijalbo, Barcelona, 1998, pp. 299-300.302-308.

Capítulo XLVII

# EL PSICOANÁLISIS DE SIGMUND FREUD Y EL DESARROLLO DEL MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO

## I. *Sigmund Freud y el problema del "principio" de todas las cosas*

√ El psicoanálisis es una creación del vienés Sigmund Freud (1856-1939). Doctorado en medicina, Freud estudió primero anatomía cerebral para pasar luego a las enfermedades mentales. Se trasladó a París, después a Nancy, con el propósito de profundizar, bajo la guía del gran Charcot y de Bernheim, los fenómenos hipnóticos. De regreso a Viena, en 1894, escribió junto con el doctor Joseph Breuer una memoria sobre un caso de histeria curado años antes por el mismo Breuer, mediante el hipnotismo: en estado hipnótico, el paciente –presionado por las preguntas del médico– volvió al origen del trauma, iluminó los puntos oscuros que en su vida habían generado la enfermedad y que estaban ocultos en lo profundo; el paciente encontró así la causa del mal y se liberó de la perturbación.

El *estudio de los fenómenos hipnóticos*
→ § 1-2

√ ¿Por cuál razón el paciente había olvidado ciertos hechos y sólo en estado hipnótico pudo recordarlos? Respondiendo a esta pregunta, Freud pasó del hipnotismo al *psicoanálisis*, con la propuesta de la *teoría de la represión*: todas las cosas olvidadas habían tenido un carácter penoso para el paciente, habían sido cosas terribles para él, dolorosas y vergonzosas. Por eso habían sido *reprimidas*, escondidas, puestas en la parte "inconsciente" de la psique; estas tendencias reprimidas habían buscado su satisfacción por vía indirecta creando, precisamente, la neurosis. Entonces, Freud se vio obligado a tomar en serio el concepto de *inconsciente*. El inconsciente habla y se manifiesta en la neurosis: "El inconsciente –escribe Freud– es lo 'psíquico' mismo y su realidad esencial". El inconsciente está detrás de nuestras fantasías libres, nuestros olvidos y nuestros lapsus; actúa en nuestras amnesias; busca

El *descubrimiento del inconsciente*
→ § 3

decir la suya en nuestros sueños. La *Interpretación de los sueños* (1899), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *El movimiento del espíritu y sus relaciones con el inconsciente* (1905), son tres clásicos del psicoanálisis.

*Represión; censura; libido; complejo de Edipo* → § 3-6

√ Lapsus, olvidos, movimientos del espíritu, sueños y neurosis llevan a Freud dentro del inconsciente. Y allá encuentra, precisamente, la *explicación causal* de los lapsus, los sueños, etc., en pulsiones rechazadas y en deseos reprimidos en el inconsciente, pero no cancelados; pulsiones y deseos arrancados de la "conciencia" y llevados al inconsciente porque son cosas "vergonzosas" e "indecibles", que una continua censura busca que no afloren en la vida consciente. *Represión* y *censura* entran en acción porque estas cosas "vergonzosas" son deseos y recuerdos de naturaleza principalmente sexual y por ende se deben "cancelar". Freud llega al concepto de *libido* ("la fuerza con la cual se manifiesta la vida sexual"); se da cuenta de que, "regularmente, los síntomas morbosos están ligados a la vida amorosa del enfermo [...] y que los disturbios de la vida sexual son una de las causas más importantes de la enfermedad"; profundizó en la sexualidad infantil; y precisó la idea fundamental del *complejo de Edipo* (conjunto de ideas y recuerdos muy intensos –reprimidos– ligados al hecho de que el "niño concentra sobre la persona de la madre sus deseos sexuales y concibe impulsos hostiles contra el padre, considerado como un rival. Esta es también, *mutatis mutandis*, la actitud de la niña").

*Las técnicas terapéuticas* → § 7-8

√ Freud escribió: "Las teorías de la resistencia y de la represión al inconsciente, del significado etiológico de la vida sexual y de la importancia de las experiencias infantiles, son los principales elementos del edificio teórico del psicoanálisis". De aquí el desarrollo de las *técnicas terapéuticas*. En la práctica y en la teoría freudiana es fundamental la *libre asociación de las ideas*. el analista hace recostar al paciente sobre un diván, en un ambiente relajado donde no haya luz demasiado intensa; el analista se pone detrás del paciente y lo invita a manifestar todo lo que le venga a la mente; diestro en el arte de la interpretación, el analista guía al paciente, a través de toda una serie de preguntas, hacia el descubrimiento de la *resistencia*: este descubrimiento "es el primer paso hacia su superación". Además de la técnica de la libre asociación, la práctica analítica es también *interpretación de los sueños, interpretación de los actos fallidos*. A través de estos senderos el analista quiere llevar al paciente hasta su inconsciente y liberar, iluminándolas, las obstrucciones que han causado la enfermedad. El todo, con una atención particular por el fenómeno de *transfert*, de esa intensa relación sentimental del paciente en sus confrontaciones con el analista: el aprovechamiento y la explotación del *transfert* son "la parte más difícil e importante de la técnica analítica".

√ Aplicada a los fenómenos artísticos, a la moral y a la religión, a la educación y la "cultura", la teoría psicoanalítica ofrece, en primer lugar, una idea del aparato psíquico estructurado en: ello, yo y superyó. Ello es el inconsciente; yo es el representante consciente del ello; y el superyó es la sede de la conciencia moral y del sentido de la culpa. El superyó nace como interiorización de la autoridad familiar y se desarrollo sucesivamente como interiorizaron de ideales, valores morales, modos de comportamiento propuestos por la sociedad mediante la sustitución de la autoridad de los padres por la de los "educadores, maestros y modelos ideales". El superyó paterno se hace superyó social. El ego, el yo consciente, se encuentra continuamente comerciando entre el yo y el superyó, entre las pulsiones del ello –agresivas y egoístas con tendencia a la satisfacción irrefrenable y total– y las prohibiciones del superyó, es decir las restricciones y las limitaciones de la moral y de la "cultura".

*Ello, yo y superyó*
→ § 9-10

## 1. De la anatomía del cerebro a la "catarsis hipnótica"

"El psicoanálisis –escribió Freud en el libro *Para la historia del movimiento psicoanalítico*– (1914) es [...] una creación mía". Esta *ciencia nueva* creada por Freud (combatida por muchos desde el principio hasta el presente), estaba destinada a ejercer una enorme influencia, cada vez más fuerte, sobre la imagen del hombre y de sus actividades psíquicas y sus productos culturales. No hay "acto humano" que no esté tocado y "turbado" por la doctrina psicoanalítica: el niño llega a ser un "perverso polimorfo"; el sexo "pecaminoso" de la tradición, ocupa el primer puesto para explicar la vida normal y, sobre todo las enfermedades mentales; el yo y su desarrollo se enmarcan en una nueva teoría; las enfermedades mentales son afrontadas con técnicas terapéuticas antes impensables; hechos como los sueños, los *lapsus*, los olvidos, etc., –considerados generalmente como hechos ciertamente extraños, pero irrelevantes para la comprensión del hombre– se convierten en brechas para observar la profundidad del hombre; fenómenos como el arte, la moral, la religión y la misma educación son iluminados por una luz que aún hoy muchos califican "perturbadora". La costumbre resulta cambiada por la teoría psicoanalítica (complejo de Edipo, represión, censura, sublimación, inconsciente, superyó, transferencia, etc.), son términos integrantes del lenguaje ordinario y, para bien o para mal, con mayor o menor cautela, con mayor o menor propósito, constituyen instrumentos interpretativos del desarrollo más amplio de la vida.


Sigmund Freud (1856-1939) fue el creador del psicoanálisis.

Sigmund Freud nació en Freiberg-Moravia (1856-1939), su familia era de origen judío. Aunque no había "sentido nunca una inclinación especial por la condición y el oficio del médico" se doctoró en medicina en Viena, en 1881. Por poco tiempo estudió anatomía cerebral. Pero, para sostenerse, debió dedicarse al estudio de las enfermedades neuróticas. "Atraído por el gran médico Charcot, quien había conquistado mucha fama, tomé la decisión –escribió Freud en *Mi vida y el psicoanálisis* (1925)– de tomar primero la enseñanza en enfermedades neuróticas y de trasladarme, por lo tanto, por algún tiempo a París". Charcot estaba convencido de que la histeria dependía de una alteración psicológica y que el enfermo podía volver a la normalidad por la sugestión en estado de hipnosis, como también de que, con la hipnosis practicada en personas predispuestas, se podía generar el ataque histérico. Posteriormente, en 1889, con el fin de perfeccionar su técnica hipnótica, Freud se fue para Nancy: allá –cuenta Freud– "fui testigo de los extraordinarios experimentos de Bernheim en los enfermos del hospital". Bernheim ordenó a un individuo en estado de hipnosis, que lo agrediera luego de un cierto tiempo y de no decirle a nadie cuanto le había sido ordenado. El sujeto, en efecto, lo cumplió. Bernheim le preguntó la razón de tal hecho. Inicialmente el sujeto respondió que no sabía explicar la razón, pero luego, ante la insistencia de Bernheim afirmó que lo había hecho porque le había sido ordenado poco antes.

De nuevo en Viena, Freud en 1894, escribió junto con Josef Breuer, una memoria sobre un caso de histeria curado por Breuer, algunos años atrás: "La paciente ofrecía un cuadro sintomático complejo: parálisis con contracciones, inhibiciones, estados de confusión [...]. Sometiendo a la enferma a un sueño profundo hipnótico [Breuer] la hacía expresar lo que en ese momento oprimía su ánimo [...]. Mediante este procedimiento, Breuer había logrado, luego de un largo y fatigoso trabajo, liberar a la enferma de todos sus síntomas". En 1895, Breuer y Freud publicaron,

con base en otras experiencias, los *Estudios sobre la histeria*, libro en el que se sostiene que el sujeto histérico, en estado hipnótico, regresa al origen del trauma, ilumina los puntos oscuros que generaron durante su vida la enfermedad y que están ocultos en lo profundo, identifica así la causa del mal y en una especie de catarsis, se libera de la perturbación. Así comenzó la teoría psicoanalítica que Freud desarrollará posteriormente en escritos como: *Tótem y tabú* (1913); *Más allá del principio del placer* (1920); *El yo y el ello* (1923); *Casos clínicos* (1924); *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921); *El futuro de una ilusión* (1927), etc., además de aquellos que, poco a poco, mencionaremos en el texto. Fue obligado a emigrar, por ser de ascendencia judía, de la Austria nazista a Inglaterra. Murió de cáncer en el maxilar, en 1939.

## 2. De la hipnosis al psicoanálisis

En los estudios sobre la histeria, Freud no se había dado cuenta del hecho de que detrás de la neurosis no actúan excitaciones afectivas de naturaleza genérica "sino sólo de carácter sexual y de que se trataba siempre de conflictos sexuales actuales o de repercusiones de acontecimientos sexuales pasados". Sin embargo, la hipnosis había revelado fuerzas y había hecho entrever un mundo que se abría a las investigaciones de Freud. "¿Cuál podría ser la razón –se preguntó Freud– por la cual los pacientes habían olvidado tantos hechos de su vida interior y exterior, y podían en cambio recordarlos cuando se les aplicaba la técnica descrita anteriormente?

La observación de los enfermos tratados daba una respuesta a esta pregunta: "Todas las cosas olvidadas habían tenido, por algún motivo, un carácter doloroso para el paciente, en cuanto habían sido consideradas como temibles, dolorosas, vergonzosas para las aspiraciones de su personalidad". Y "para hacer consciente de nuevo lo que había sido olvidado, era necesario vencer en el paciente la resistencia, mediante una continua labor de exhortación y animación".

Más tarde, como se verá, Freud se dará cuenta de que tal resistencia debería ser vencida de modo distinto (mediante la técnica de la "libre asociación"), pero, entretanto, había nacido la *teoría de la represión*. En todo ser humano actúan fuerzas o pulsiones que entran en conflicto, con frecuencia. La neurosis se da cuando el yo consciente bloquea el impulso y le niega el acceso "a la conciencia y a la descarga directa": una resistencia "reprime" el impulso a la parte "inconsciente" de la psique. Sin embargo, las "tendencias reprimidas, vueltas inconscientes,

podían obtener una descarga y una satisfacción sustitutiva por vías indirectas, haciendo que el intento de represión cayera en el vacío. En la histeria de conversión, este camino indirecto llevado al ámbito de la inervación somática, y al impulso reprimido resurgía en alguna parte del cuerpo, creando los síntomas que eran, por eso mismo, el resultado de un compromiso; ellos constituían, en efecto, una satisfacción sustitutiva, aunque deformada y desviada de sus fines, de la resistencia del yo.

El hallazgo de la represión fue precisamente lo que obligó a Freud a modificar el procedimiento terapéutico empleado con la práctica de la hipnosis: en ésta se trataba de hacer "descargar" los impulsos desviados en un falso camino; ahora, en cambio, se hacía necesario "descubrir las represiones y eliminarlas mediante una obra de valoración que aceptara o condenara definitivamente lo que el proceso de represión había excluido". Sustituida la práctica terapéutica, Freud cambió también el nombre del nuevo método de investigación y de tratamiento, y comenzó a emplear el nombre de "psicoanálisis" en cambio de "catarsis". Y, entonces, "tomando la represión como punto de partida, podemos relacionar con ella –dice Freud– todas las partes de la teoría psicoanalítica".

## 3. Inconsciente, represión, censura e interpretación de los sueños

Con el hallazgo de la represión patógena y de otros fenómenos, de los que se hablará enseguida, "el psicoanálisis [...] se vio obligado [...] a tomar en serio el concepto del inconsciente". Y el inconsciente habla y se manifiesta en la neurosis. Más aún, para Freud, el inconsciente es lo "psíquico" mismo y su realidad esencial".

De este modo, Freud invertía la ya antigua y venerable concepción que identificaba "consciente" y "psíquico". Pero tanto la práctica precedente de la hipnosis, como los estudios sobre la histeria, o el hallazgo posterior de la represión, como las investigaciones que Freud estaba realizando sobre el origen de las perturbaciones psíquicas y de otras manifestaciones "no razonables" de la vida de las personas, siempre lo convencieron más de la realidad efectiva y determinante del *inconsciente*.

El inconsciente está detrás de nuestras fantasías libres; él genera nuestros olvidos, él cancela, de nuestra conciencia, nombres, personas, acontecimientos. ¿Y por qué queremos decir una cosa y nos sale otra? ¿Debemos hallar la causa de

esos *actos fallidos*, es decir, de nuestros *lapsus*? ¿Acaso no surgen "de la contraposición de dos intenciones distintas" una de las cuales, precisamente la inconsciente, es "más fuerte que nosotros?".

Freud ofrece, tanto en *Psicoanálisis de la vida cotidiana* (1901) como luego en *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* (1905), análisis brillantes (con frecuencia considerados como discutibles por los críticos), de cantidad de fenómenos (lapsus, distracciones, asociaciones inmediatas de ideas, errores de imprenta, pérdida o rompimiento de objetos, chistes, amnesias, etc.) no tenidos en cuenta por la "ciencia exacta" y detrás de los cuales, Freud mostró la acción incansable de los contenidos que la represión rechazó de la conciencia y los ocultó en el inconsciente, pero sin lograr desactivarlos. Freud había mostrado ya la acción de los contenidos inconscientes, algún año antes de la aparición de la *Interpretación de los sueños* (1899).

La antigüedad clásica consideraba los sueños como profecías; la ciencia contemporánea de Freud las había relegado a las supersticiones, pero Freud los había querido incluir en la ciencia. El resultado fue que en el sueño se da un "contenido manifiesto" (el que se recuerda y se cuenta, al despertar) y un "contenido latente" (el que el individuo

**Inconsciente.** En la teoría psicoanalítica de Freud, el inconsciente es la parte del aparato psíquico en el que se *reprimen* deseos y pulsiones de los que el yo se avergüenza y que son mantenidos a raya por la *censura* ejercida por el superyó (ideas, valores y comportamientos de la sociedad mayor). Freud escribió: "El núcleo del *inconsciente* está formado por representaciones pulsionales que aspiran a descargar la propia arremetida, luego movidos por el deseo".

Freud lo ilustra de este modo: "Para explicar [...] un lapsus verbal, nos vemos obligados a suponer que aquella persona había tenido la intención de decir una cierta cosa. Lo adivinamos con certeza por la perturbación ocurrida en el discurso; pero la intención no se hizo valer, luego era inconsciente".

Entonces: el inconsciente "es la parte oscura, inaccesible de nuestra personalidad; lo poco que sabemos del mismo, lo hemos aprendido por el estudio en el trabajo onírico y por la formación de los síntomas neuróticos [...]. Nos acercamos al ello con comparaciones: lo llamamos caos, caldera de excitaciones hirvientes [...]. Impulsos del deseo que nunca han franqueado el ello, pero también impresiones que han sido profundizadas en el ello por la represión, son virtualmente inmortales, se comportan luego de decenios como si apenas hubieran ocurrido. Sólo cuando se hacen conscientes por el trabajo analítico, pueden ellos ser reconocidos como pasado, ser desvalorados y privados de su carga energética y sobre esto se fundamenta, y no en mínima parte, el efecto terapéutico del tratamiento analítico".

no logra reconocer: "¡Esto no tiene ni pies ni cabeza!"). Pues bien, precisamente este contenido latente "contiene el verdadero significado del sueño mismo, mientras que el contenido manifiesto no es sino una máscara, una fachada [...]". El psicoanalista es ante todo un "intérprete de los sueños"; debe hacer el recorrido hacia el contenido latente partiendo del contenido manifiesto "casi siempre sin sentido". La técnica analítica, mediante las asociaciones libres, "permite descubrir lo que está oculto".

A las raíces ocultas de los sueños, se encuentran impulsos reprimidos que el sueño, dada la poca vigilancia ejercida por el yo consciente durante el sueño, busca satisfacer: "El sueño [...] constituye la realización de un deseo", del que la conciencia considera como criticable o incluso vergonzoso y que "está inclinada a repudiar con estupor o con indignación". En conclusión: "El sueño es la realización (enmascarada) de un deseo (reprimido"). De todo lo dicho, se comprende por qué, en opinión de Freud, "la interpretación de los sueños [...] es la vía principal para el conocimiento del inconsciente, la base más segura de nuestras investigaciones [...]. Cuando se me pregunta –dice Freud– cómo se hace para ser psicoanalistas, respondo: mediante el estudio de los propios sueños". [Textos 1]

## 4. El concepto de "libido"

El tratamiento de la neurosis, la psicopatología de la vida cotidiana, la investigación sobre los chistes, la interpretación de los sueños, llevaron a Freud al mundo del inconsciente. Lo que sucede en la historia de un individuo, ya sea que él haya sido consciente, o que no haya sospechado nada, no desaparece.

Como en la historia de la tierra las estratificaciones precedentes se hacen más profundas, pero no desaparecen; como los estratos sucesivos de una ciudad de muchos siglos de edad, aunque no visibles, sin embargo, existen; así también la psique está estratificada.

Recordar, olvidar, equivocarse, los sueños, las neurosis, encuentran su explicación causal en las pulsiones rechazadas y en los deseos reprimidos en el inconsciente, pero no eliminados.

Este es un problema inevitable: ¿por qué algunas pulsiones son rechazadas?; ¿por qué ciertos deseos y ciertos recuerdos están a disposición de la conciencia, mientras que otros parecen estar, al menos aparentemente, sustraídos de ella y reprimidos en el inconsciente?

La razón de esto –responde Freud– se encuentra en el hecho de que se trata de pulsiones y deseos en clara oposición con los valores y las exigencias éticas proclamadas y consideradas válidas por el individuo consciente. Por eso, cuando se da una incompatibilidad entre el yo consciente (sus valores, sus ideales, sus puntos de referencia, etc.), y ciertas pulsiones y deseos, entonces entra en acción una especie de "represión", que arranca estas cosas "vergonzosas" e "impronunciables", de la conciencia y las lleva al inconsciente, de donde una cierta censura busca no dejarlas reaparecer en la vida consciente.

TOTEM UND TABU

Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.

Von

Prof. Dr. Sigm. Freud

1913
HUGO HELLER & CIE.
LEIPZIG UND WIEN, I BAUERNMARKT 3

Frontispicio de la primera edición de *Toten y tabú* de S. Freud (1913)

Represión y censura entran en acción por el hecho de que "deben" actuar sobre deseos y recuerdos de naturaleza principal y ampliamente sexual, y por ende sobre cosas "vergonzosas", que no deben decirse y que se deben eliminar.

Freud lleva la vida del hombre a una *libido* original, es decir, a una energía unida principalmente al deseo sexual: "Parecida al hambre en general, la *libido* designa la fuerza con la que se manifiesta el instinto sexual, como el hambre designa la fuerza con la que se manifiesta el instinto de ingerir alimento".

Pero, mientras que los deseos como el hambre o la sed no son "pecaminosos" y no son reprimidos, las pulsiones sexuales son reprimidas, para luego reaparecer en los sueños y en las neurosis. "El primer descubrimiento al que nos conduce el psicoanálisis es que, regularmente, los síntomas morbosos están ligados a la vida amorosa del enfermo; este descubrimiento [...], nos obliga a considerar las perturbaciones de la vida sexual como una de las causas más importantes de la enfermedad". Los enfermos no se dan cuenta de esto, pero eso sucede porque "ellos llevan un manto muy pesado de mentiras para cubrirse, como si hubiera mal tiempo en el mundo de la sexualidad". Sexualidad reprimida que estalla en

la enfermedad o vuelve en varios sueños. Y precisamente, analizando estos sueños, Freud descubrió la sexualidad infantil. Los sueños del adulto son los que, en efecto, reenvían con frecuencia a deseos no escuchados, deseos insatisfechos por la vida "sexual infantil".

## 5. La sexualidad infantil

El niño no está privado de instintos, menos aún, de pulsiones eróticas. "La función sexual existe [...] desde el principio. El niño, dice Freud, presenta desde la más temprana edad, las manifestaciones del instinto, "él tiene consigo estas tendencias cuando viene al mundo, y de estos gérmenes nace, en el transcurso de la evolución llena de vicisitudes y con numerosas etapas, la llamada sexualidad normal del adulto".

Ante todo, la sexualidad infantil es independiente de la función reproductiva, al servicio de la cual se pondrá más tarde. Ella sirve sobre todo para procurar muchos tipos de sensaciones placenteras. "La principal fuente del placer sexual infantil es la excitación de ciertas partes del cuerpo, particularmente sensibles, además de los órganos sexuales: la boca, el ano, la uretra, así como la piel y otras superficies sensibles".

La sexualidad infantil es pues "autoerotismo" que se manifiesta como "conquista del placer", que encuentra en las zonas erógenas del cuerpo el objeto mismo del placer. Un primer grado de organización de los instintos sexuales infantiles "aparece bajo el predominio de los componentes orales", en el sentido de que la succión de los recién nacidos es un buen ejemplo de satisfacción autoerótica procurada por una zona erógena (esta es la fase oral y cubre el primer año de vida); sigue luego la fase anal, dominada por el placer de satisfacer el estímulo de la evacuación (la fase anal del cuerpo cubre el período del segundo al tercer año de vida); sólo la tercera fase (llamada fálica: entre el cuarto y el quinto año) lleva consigo la primacía de los genitales, en el sentido de que el niño busca placer al tocarse los genitales y experimenta un nuevo y particular interés por los padres. El niño descubre el pene y este descubrimiento va acompañado por el temor de perderlo (complejo de castración). Y las niñas experimentan la que Freud llamó "envidia del pene". (Estos complejos, pueden reaparecer en la edad adulta y ser la causa de neurosis).

Y en este momento aparece un proceso al cual, en opinión de Freud, le corresponde un papel importantísimo en la vida psíquica. Se trata de la *crisis edípica*.

## 6. El complejo de Edipo

Freud aclara este punto central de su teoría, de esta manera: "El niño concentra en la persona de la madre sus deseos sexuales y concibe impulsos hostiles contra el padre, considerado como un rival. Esta es también, *mutatis mutandis*, la actitud de la niña". Los sentimientos que se forman durante estas relaciones no son sólo positivos, es decir, afables y llenos de ternura, sino también negativos, es decir, hostiles. Se forma un "complejo" (o sea, un conjunto de ideas y recuerdos ligados a sentimientos muy intensos) que está condenado a una rápida represión. "Pero –afirma Freud– en el fondo del inconsciente, él ejerce aún una actividad importante y duradera. Se puede suponer que esto constituya, con sus implicaciones, el *complejo central* de toda neurosis y esperamos hallarlo no menos activo en otros campos de la vida psíquica".

En la tragedia griega, E*dipo*, hijo del rey de Tebas, mató al padre y tomó por mujer a su propia madre. Este mito, dice Freud: "Es una manifestación poco modificada del deseo infantil contra el cual levantó más tarde, para manifestarlo, la *barrera del incesto*". En el fondo del drama de Hamlet, de Shakespeare, "se encuentra la misma idea de un complejo incestuoso, pero mejor disfrazado".

En la imposibilidad de satisfacer su deseo, el niño se somete a ese competidor, el padre del que está celoso, y éste se vuelve su amo interior.

Con la interiorización de un censor interno, la crisis edípica pasa, pero entre tanto se ha establecido el *superyó*, y con él la moral.

Al estadio fálico sigue un período de latencia "durante el cual surgen las formaciones reactivas de la moral, del pudor, de la repugnancia". Tal período dura hasta la pubertad, momento en el que entran en función las glándulas sexuales y la atracción por el otro sexo lleva a la unión sexual. Así estamos en el período propiamente genital.

De todas estas consideraciones, Freud deduce en primer lugar "haber liberado la sexualidad de sus nexos demasiado estrechos con los genitales", definiéndola como una función somática más amplia que tiende, ante todo, hacia el placer y que sólo secundariamente entra al servicio de la reproducción. En segundo lugar, hemos incluido dentro de los instintos sexuales también los instintos meramente afectuosos, amistosos, para los que en el lenguaje corriente se emplea el término "amor". Esta ampliación del concepto de sexualidad (que es una "reconstrucción" del mismo concepto), al no hacer a la sexualidad completamente dependiente de los órganos genitales, permite la consideración de estas actividades sexuales no

genitales del niño como también de los adultos (piénsese en los homosexuales). Actividades no genitales, por ende *perversas* porque no están orientadas a la procreación. Así se comprende el significado (que no es un significado moral) de la expresión de Freud al decir que el niño es "un perverso polimorfo".

## 7. El desarrollo de las técnicas terapéuticas

"Las teorías de la resistencia y de la represión en el inconsciente, del significado etiológico de la vida sexual y de la importancia de las experiencias infantiles, son –escribió Freud– los elementos principales del edificio teórico del psicoanálisis". Y estos elementos son los que precisamente fueron expuestos en todo lo anterior.

Considerando ahora otros núcleos importantes de la misma teoría psicoanalítica, veamos que respecto de la técnica terapéutica Freud fue obligado por las experiencias que se acumulaban en el curso de sus investigaciones, en primer lugar, a descartar las técnicas de la hipnosis y luego a superar también esa acción "insistente y tranquilizadora" ejercida sobre el enfermo para que venciera la resistencia.

La técnica que le resultó a Freud más adecuada fue la de la *libre asociación* de las ideas: el analista hace que el paciente se recueste en el diván, en un ambiente con luz no muy intensa, de manera que el paciente pueda ponerse en posición de relajamiento; el analista se sitúa detrás del paciente y lo invita a manifestar todo lo que le pase por la mente, cuando éste deje de guiar su pensamiento intencionalmente".

Esta técnica no ejerce constricciones sobre el enfermo y es un camino eficaz para llegar al descubrimiento de la resistencia: "El descubrimiento de la resistencia es el primer paso hacia una superación". Obviamente, para que el psicoanálisis discurra en el sentido adecuado, es necesario que el analista haya desarrollado "un arte de la interpretación, cuyo empleo fructuoso, para que tenga éxito, requiere tacto y experiencia". El analista no coacciona al paciente, lo guía, lo invita a dar vía libre a las ideas que se le ocurran; sugiere en ocasiones la palabra, intentando ver cuáles otras ideas o sentimientos ésta suscita en el paciente. El analista graba y escribe todo: no sólo lo que el paciente dice, sino también sus dudas y sobre todo, sus resistencias. El analista trabaja, pues, sobre las asociaciones libres del paciente.

No obstante, en la práctica analítica tiene un papel preponderante la interpretación de los sueños, los cuales tienen un vínculo profundo con deseos reprimidos en el inconsciente, y casi siempre estos deseos son de naturaleza sexual. El análisis "también aprovecha el hecho de que al sueño son accesibles los elementos olvidados de la vida infantil, para vencer, gracias a la interpretación, la amnesia relativa a los hechos de la infancia". El sueño explica de este modo una parte de la función que antes se confiaba a la hipnosis. Se dijo que *casi siempre* el deseo (que el sueño "reelabora" y "sustituye por cualquier otra cosa") es de origen sexual: *casi siempre*, pero no siempre. "Nunca he afirmado –dice Freud– lo que con frecuencia se me atribuye, a saber, que la interpretación de los sueños demuestra que todos los sueños poseen un contenido sexual [...]. Es fácil observar que el hambre, la sed u otra necesidad crean sueños de satisfacción, del mismo modo que sucede con cualquier impulso reprimido sexual o infantil".

Los sueños de los niños prueban precisamente esto y "bajo el empuje de necesidades imperiosas, también los adultos pueden producir sueños semejantes de tipo infantil".

Además de la asociación libre de las ideas y de los sueños, el analista es un intérprete de los actos fallidos, de los *lapsus*, de las distracciones, retardos, de sueños despiertos, de las asociaciones inmediatas, en resumen, de todo lo que constituye la "psicopatología de la vida cotidiana". El analista intenta, mediante estas brechas y estos senderos, conducir al paciente a su inconsciente, a aquellas obstrucciones que han producido la enfermedad y que ponen al paciente en estado de sufrimiento intolerable, en ocasiones. Sólo descubriendo la causa de la enfermedad se pueden desatar los nudos; sólo sabiendo qué ocurrió, se puede liberar del sufrimiento.

Esta es la razón por la que "en donde estaba el ello debe aparecer el yo". El camino de la curación es "la transformación del inconsciente en consciente", aunque a veces puede suceder que el médico "toma las defensas de la

**Complejo de Edipo.** Un complejo es una "barrera de pensamientos afectivamente poderosos"; como lo son los del niño que concentra en la persona de la madre sus deseos sexuales y concibe impulsos hostiles contra el padre, considerado como un rival.

Complejo *edípico*: así el nombre de la tragedia griega del rey Edipo, que estaba destinado por el hado a matar al padre y a desposar a la madre. Edipo hizo de todo para escapar a la sentencia del oráculo y luego de haber sabido que había cometido, aunque involuntariamente, los dos delitos, se castigó sacándose los ojos.

enfermedad que él combate". Son casos en los que el médico mismo debe admitir que la transformación de un conflicto en una neurosis representa la solución más inocua y socialmente más tolerable. [Textos 2]

## 8. La teoría del "transfert"

Hasta aquí, las técnicas terapéuticas elaboradas y usadas por Freud. Él no tardó en darse cuenta de que "en todo tratamiento analítico se establece, sin ninguna intervención del médico, una intensa relación sentimental del paciente con la persona del analista". Freud llamó a este fenómeno *transfert*. Dicho fenómeno "toma lugar inmediatamente en el deseo de curación del paciente y, mientras se limita a ser afectuoso y medido, proporciona la base para la influencia del médico, constituyendo el verdadero estímulo afectivo para el trabajo analítico común". Sin embargo, esto puede manifestarse también en una hostilidad que "forme el instrumento principal de la resistencia" y ponga en peligro el resultado mismo del tratamiento.

En todo caso, "sin *transfert*, ningún análisis es posible". El *transfert* es un fenómeno humano general. El analista lo advierte y lo aísla. "El analista hace que el enfermo sea consciente del *transfert* y lo soluciona cuando el paciente adquiere la convicción de que, en su comportamiento determinado por el *transfert*, él revive las relaciones que provienen de sus más antiguas cargas afectivas dirigidas hacia un objeto y pertenecientes al período reprimido de su infancia. Mediante tal trabajo, el *transfert* se convierte en el mejor instrumento de curación analítica, luego de haber sido el arma más crucial de la "resistencia": "su empleo y su aprovechamiento constituyen, de todos modos, la parte más difícil e importante de la técnica analítica".

## 9. La estructura del aparato psíquico: ello, yo, superyó

De todo lo dicho hasta ahora, resulta fácil deducir la *teoría de la estructura psíquica* propuesta por Freud. El aparato psíquico está compuesto por 1) el *ello*, (o *id*) 2) por el *yo* y 3) por el *superyó*.

1) El *ello* (en alemán es el pronombre neutro demostrativo y equivale al "id" latino; Freud tomó este término de Georg Groddeck), es el conjunto de los impulsos inconscientes de la *libido*; es la fuente de la energía biológico-sexual; es el inconsciente amoral y egoísta.

2) El *yo es la "fachada"* del ello; es el representante consciente del *ello*; la punta consciente del iceberg que es precisamente el *ello*.

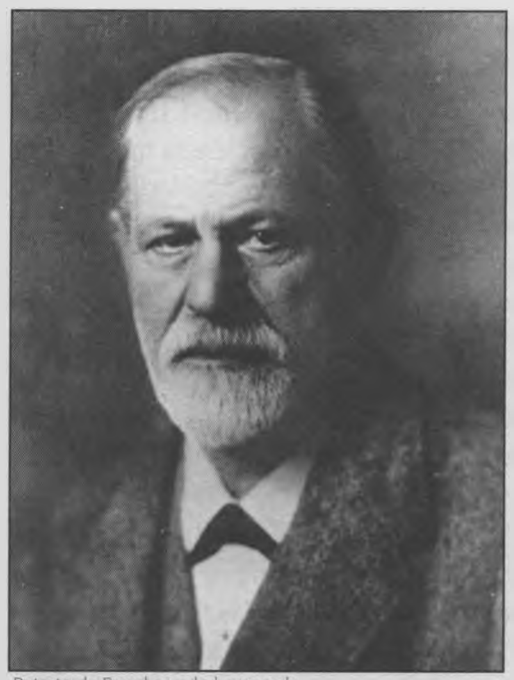
3) El *superyó* se forma hacia el quinto año de edad y diferencia (por grado y no por naturaleza) al hombre del animal; es la sede de la conciencia moral y del sentido de culpa. El *superyó* nace como interiorización de la autoridad familiar y se desarrolla sucesivamente como interiorización de ideales, valores, modos de comportamiento propuestos por la sociedad mediante la sustitución de la autoridad de los padres por la de los "educadores, docentes y modelos ideales". El *superyó*, "paterno", llega a ser un *superyó* "social".

El *yo, pues, se encarga de mediar entre el ello y el superyó*, entre las pulsiones del ello, agresivas y egoístas, –que tienden a una satisfacción irrefrenable y total– y las prohibiciones del *superyó* que impone todas las restricciones y las limitaciones de la moral y la "cultura".

En otras palabras, el individuo está bajo el impulso original de una energía biológico-sexual. Pero, estas fuerzas instintivas son reguladas por dos principios: el del placer y el de la realidad. Por el *principio del placer*, la *libido* tiende a encontrar la satisfacción inmediata total. No obstante, en este camino encuentra el censor que es el *principio de realidad*, el que obliga a las pulsiones egoístas, agresivas y autodestructoras a canalizarse por otros caminos, aquellos de la producción artística, la ciencia y así sucesivamente: *los de la cultura*. Sin embargo, ante las represiones del principio de realidad, el instinto no desiste, no se da por vencido y busca otros atajos para su satisfacción. Y, entonces, si no logra "sublimarse" en obras de arte, resultados científicos, realizaciones tecnológicas, educativas, humanitarias y si, por otra parte, los obstáculos que encuentra son sólidos e impermeables a cualquier desviación sustitutiva, el impulso del instinto se transforma en neurosis.

## 10. La lucha entre "Eros" y "Thanatos" y el "malestar de la civilización"

A decir verdad, la cuestión del instinto, de sus formas y de los principios que lo estructuran, han constituido una auténtica preocupación para Freud, quien llegó finalmente a hablar de un *instinto de vida* o *Eros* y un *instinto de muerte* o *Thanatos*. El instinto de vida se expresa en el amor, la creatividad, la constructividad. El principio de muerte se manifiesta en el odio y la destrucción. Este instinto es poderoso, el hombre es agresivo. "*Homo homini lupus*: ¿Quién se atreve a contradecir esta


Retrato de Freud en edad avanzada.

afirmación luego de todas las experiencias de la vida y de la historia?", se pregunta Freud en el libro *El malestar de la civilización* (1929). En el hombre se da una "cruel agresividad" que revela en él "una bestia salvaje, a la que le resulta extraño el respeto de la propia especie".

La realidad es, en opinión de Freud, que "mediante esta hostilidad primaria de los hombres entre sí, la sociedad no civilizada está constantemente amenazada de destrucción y para cada uno de nosotros llega el momento de dejar caer, como ilusiones, las esperanzas que en la juventud pusimos en nuestros semejantes, y de experimentar cuánto la vida se ha vuelto, por su maldad, dura y peligrosa". Por esto, la reprobación que hace Freud no es aquella de la civilización *tout-court*, sino una condena de las represiones inútiles y excesivas, fuentes de angustia y sufrimiento.

Precisamente, para aliviar estos sufrimientos, Freud ofrece, con su genealogía de la civilización, una mayor conciencia desmitificadora de ideales y valores para que, si bien son necesarios con el fin de dominar el instinto de muerte, no se transformen en instrumentos de tormento para la vida de cada individuo. El hombre renuncia a gran parte de su felicidad para que sea posible la vida en sociedad (la civilización), que no sea autodestructiva. "El *superyó* es el heredero del complejo de Edipo y el representante de las aspiraciones éticas del hombre. El *superyó* obligó a Edipo a sacarse los ojos.

El trabajo de Freud tiende justamente a esto: no a negar la civilización, sino a no permitir al *superyó* que le saque los ojos a Edipo, o sea, enloquecer al hombre y volverle la vida insoportable, inhumana. Y si por una parte, hay enfermedades (soportables) con las que el hombre ha de aprender a convivir, por otra parte, el hombre civilizado ha vendido la posibilidad de felicidad "por un poco de seguridad" y lo importante es que la vida civilizada, que está en constante desarrollo, sea soportable.

# II. *La "rebelión" contra Freud y el psicoanálisis después de Freud*

√ Simultánea e inmediatamente después de la publicación de las obras más importantes de Freud, se desarrolló de forma vigorosa –no obstante los no pocos adversarios– un movimiento psicoanalítico, propiamente tal. La teoría encontraba ulteriores campos de paliación (mitología, pedagogía, etc.), y en 1910 nació la *Sociedad internacional de psicoanálisis*, cuyo primer presidente fue Carl G. Jung.

*Nace el movimiento psicoanalítico* → § 1

√ Sin embargo, con los éxitos llegaron también las dos separaciones más importantes: la de Alfred Adler (1870-1937) y la del suizo Carl G. Jung (1875-1961). La separación de Adler tuvo lugar en 1911. Adler es el teórico de la llamada *psicología individual*, en la cual se afrontan los *mismos problemas* de Freud con un sistema teórico que ofrece para ellos una solución diferente de la de Freud.

*Alfred Adler, fundador de la psicología individual, se aparta de Freud* → § 1

Freud ve la vida del hombre en función del pasado; Adler, en cambio, en función de su futuro; y esto en cuanto "el individuo está guiado por el deseo de una superioridad, de una búsqueda de semejanza divina, de la fe en su poder psíquico particular". La obra *Praxis y teoría de la psicología individual* apareció en 1920.

√ Jung, por su parte, además de la conciencia (yo) y del inconsciente personal (ello), descubre en la psique otra zona que llama "*inconsciente colectivo*", hecho de arquetipos. Estos consisten en esquemas de relaciones instintivas, de reacciones psíquicas obligadas que se encuentran en los sueños, pero también en la mitología y en las tradiciones religiosas y que se refieren a acontecimientos como el nacimiento, la muerte, o las relaciones entre los sexos. Jung es también autor de una interesante teoría de *tipos psicológicos*. El libro *Tipos psicológicos* es de 1921; *Psicología y religión*, de 1940 y *El yo y el inconsciente* apareció en 1945.

*Carl G. Jung: otra importante separación de Freud* → § 2

## 1. La psicología individual de Alfred Adler

En 1910 nació la *Sociedad internacional de psicoanálisis*, cuyo primer presidente fue Carl G. Jung. Entretanto, el psicoanálisis hallaba nuevos campos para una fecunda aplicación. Th. Reik y el etnólogo G. Roheim desarrollaron las tesis contenidas en *Tótem y tabú*. Otto Rank convertía la mitología en objeto de sus investigaciones. El pastor protestante O. Pfister, de Zurich, el cual dice Freud– "halló el psicoanálisis compatible con una forma sublimada de religiosidad", lo aplicó a la pedago-



Alfred Adler (1870-1937) fue el artífice de la primera separación de Freud (1911) y es el fundador de la "Psicología individual", donde se asume como principio-guía del comportamiento humano "la voluntad del poder".

gía. Los éxitos, pues, no faltaban. Pero, junto a éstos, llegaron también las primeras escisiones notables, que debían romper de manera decisiva la uniformidad de la perspectiva freudiana.

El artífice de la primera división (1911), fue Alfred Adler (1870-1937) fundador de la psicología individual, autor de obras como: *El temperamento nervioso* (1912), *Conocimiento del hombre* (1917), *Praxis y teoría de la psicología individual* (1920). Discípulo de Freud, Adler, partiendo del *mismo material* en el que se basaba la teoría freudiana y enfrentando los *mismos problemas* de Freud, construyó un sistema teórico que niega punto por punto el de Freud, tanto que éste dirá irónicamente que "la doctrina de Adler está, entonces, caracterizada no tanto por lo que afirma, sino por lo que niega".

La doctrina de Freud considera toda la actividad del hombre en función de su pasado; la doctrina de Adler, en función del futuro. Adler afirmó que el comportamiento del individuo está guiado no sólo por el principio del placer y de la realidad, sino sobre todo por su "voluntad de poder". En cada fase de su desarrollo, escribe: "El individuo está guiado por su deseo de superioridad, de una búsqueda de semejanza divina, de la fe en su poder psíquico particular".

La dinámica del desarrollo del individuo vive en la disyuntiva entre "complejo de inferioridad" que se desencadena ante las tareas por resolver y la rivalidad de los demás, y la voluntad de afirmar el propio poder. En el esfuerzo por la "afirmación viril" para superar el complejo de inferioridad, se dan, afirma Adler, procesos de "compensación": cuando alguna actividad psíquica resulta inferior a las expectativas de la tarea por realizar, entonces entra subrepticiamente –como en los procesos biológicos– una "compensación" por parte de cualquier otra actividad que es superior respecto de la tarea.

Con este tipo de herramienta conceptual Adler interpreta de forma diferente el "material" freudiano e intenta resolver de modo diverso los problemas con los que

se había fundamentado el psicoanálisis. Así, en los sueños, no es el inconsciente el que habla; ellos expresan más bien el proyecto de vida del individuo, proyecto que sería patente también dentro de los actos fallidos y que, en opinión de Adler, se manifestarían como "plan de vida" hacia los cuatro o cinco años. Incluso, en las pulsiones sexuales, Adler ve la voluntad de poder en acción para dominar a los otros. La neurosis es el sentimiento de inferioridad del individuo que, frente a las dificultades, se encierra sobre sí mismo y exige de los demás comprensión, obligándolos a poner su atención en él.

La idea central del sistema de Adler es, pues, la "voluntad de poder". La referencia histórica es el pensamiento de Nietzsche y de Schopenhauer.

## 2. La psicología analítica de Carl Gustav Jung

### 2.1 El concepto de "complejo"

Ya reconocido por sus estudios en psiquiatría, el suizo C. G. Jung (1875-1961) se acercó a Freud, pero en 1913, dos años después de la separación de Adler, también Jung se separó de Freud y propuso un influyente sistema de ideas psicológicas que él llamó "psicología de los complejos" o "psicología analítica".

Jung fue quien introdujo el término "complejo", usándolo en sus *Estudios de asociación diagnóstica* (1906). Jung entiende por "complejo" (como G. Zunini lo ha hecho notar) "grupos de contenidos psíquicos que, desvinculándose de la conciencia, pasan al inconsciente, en donde continúan llevando una existencia relativamente autónoma, que influye sobre la conducta". Este influjo, aunque puede ser negativo, puede también adquirir valencia positiva cuando se convierte en la razón de nuevas posibilidades de creación y éxito.

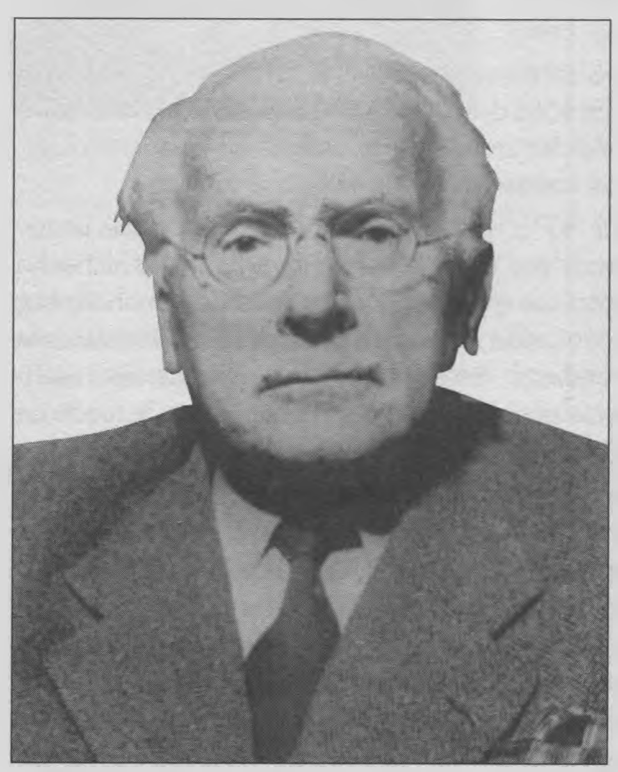
Jung usó la noción de complejo en los diagnósticos de las asociaciones. Él proponía diversas palabras, una después de otra, a un sujeto que debía responder inmediatamente con la primera palabra que se le ocurriera.

Ahora bien, Jung puso en evidencia que el *tiempo de reacción*, es decir, el tiempo transcurrido entre la palabra propuesta y la respuesta del sujeto, cambia de palabra a palabra y la actitud del sujeto también es diferente frente a diversas palabras. A veces la reacción es muy dudosa o muy apresurada: estamos frente a reacciones que indican complejos, de los cuales el sujeto no es consciente. De este modo, pero también por el contenido de las reacciones verbales, además de los sueños, Jung penetra en el inconsciente.

## 2.2 El inconsciente colectivo

Investigaciones posteriores lo llevan al que fue quizás el descubrimiento fundamental de Jung, o sea, al "inconsciente colectivo".

Para Jung, la estructura de la psique comprende la "conciencia" y un "inconsciente individual", en el que se conserva y se agita lo que la conciencia quiere reprimir, remover, eliminar. Pero, además de la conciencia y del inconsciente personal, Jung descubre una zona de la psique que él llama inconsciente colectivo". El inconsciente personal está formado fundamentalmente por *complejos*, mientras que el inconsciente colectivo está hecho de *arquetipos*: "Los instintos [tendencias innatas, no aprendidas], forman –escribe Jung– analogías muy cercanas a los *arquetipos*. Tan vecinas, que hay motivo para suponer que los arquetipos sean imágenes inconscientes de los mismos instintos; en otras palabras, son *esquemas de comportamiento instintivo*. La hipótesis del inconsciente colectivo no es, por lo tanto, más arriesgada que aquella de la existencia de los instintos". El inconsciente colectivo es hereditario y es "idéntico en todos los hombres y constituye un sustrato psíquico común de naturaleza suprapersonal, presente en cada uno de nosotros".



Carl Gustav Jung (1875) promotor de la segunda separación (1913) de Freud y es el fundador del influyente sistema de ideas psicológicas que él llamó "Psicología de los complejos" o "Psicología analítica".

Los arquetipos son esquemas de reacciones instintivas y psíquicas obligadas, que se encuentran en los sueños, pero igualmente en las mitologías, tradiciones religiosas y se refieren a características de la naturaleza humana como el nacimiento, la muerte, las imágenes paternas y maternas, las relaciones entre los dos sexos.

## 2.3 La teoría de los "tipos psicológicos"

Otro tema de mucha importancia en el pensamiento de Jung es su teoría de los "tipos psicológicos". Gracias a la controversia entre Freud y Adler, Jung llegó a describir la tipología del "introvertido" y del "extrovertido". Freud sería un extrovertido, Adler un introvertido. Para el extrovertido, los acontecimientos externos a sí mismo son, a nivel inconsciente, de la máxima importancia. Por "compensación", a nivel inconsciente, la actividad psíquica del extrovertido se concentra sobre el yo. Al contrario, lo que cuenta para el introvertido es la respuesta subjetiva del individuo a los acontecimientos y circunstancias externas, mientras que a nivel inconsciente el introvertido es impulsado, con sentimientos de temor, hacia el mundo exterior. Y aunque un "tipo puro" no exista, sin embargo, Jung admitió la extrema utilidad descriptiva de la distinción entre "introvertido" y "extrovertido". "Cada individuo posee ambos mecanismos –la introversión y la extraversión– y sólo el predominio relativo de uno sobre el otro determina el tipo". *Tipos psicológicos* es de 1921. A partir de este período, Jung dedicó la mayor parte de la atención a la investigación de la magia, de las diversas religiones y de las culturas orientales (*Psicología y religión*, 1940; *Psicología y alquimia*, 1944; *El yo y el inconsciente*, 1945).

## 2.4 La relación con Freud

Considerando su trabajo, en el contexto de nuestra civilización, Jung dijo: "No me siento estimulado por un excesivo optimismo y ni siquiera soy amante de los ideales elevados, pero me intereso simplemente por el destino del ser humano como individuo –esa unidad infinitesimal del que depende un mundo, y en el cual, si leemos correctamente el significado del mensaje cristiano, también Dios busca su fin". Célebre y fuente de amplias controversias fue la respuesta que en 1959 Jung dio a un entrevistador de la BBC que le preguntó: ¿Cree usted en Dios?". A tal pregunta, Jung respondió: "No necesito creer en Dios, lo conozco".

Freud, ante el sistema de Jung, exclamó: "Aquello de lo que los suizos se sentían tan orgullosos no era otra cosa que la modificación teórica del psicoanálisis, obtenido por el factor de rechazo de la sexualidad. Confieso que desde el comienzo entendí este "progreso" como una adaptación excesiva a las exigencias de la actualidad". Jung, por su parte, integrando las diversas fuerzas y ten-

dencias psíquicas bajo el concepto de energía, no quiso negar la importancia de la sexualidad en la vida psíquica", aunque Freud sostenga obstinadamente que yo la niego". Jung dice: "Lo que busco es establecer límites a la desenfrenada terminología sobre el sexo que vicia todas las discusiones sobre la psique humana y poner la sexualidad misma en su lugar más adecuado. El sentido común volverá siempre sobre el hecho de que la sexualidad es sólo uno de los instintos biológicos, sólo una de las funciones psicofisiológicas, aunque sin duda alguna, muy importante y de gran alcance".

# FREUD

## 1. EL HALLAZGO DE LA "REPRESIÓN" Y DEL "INCONSCIENTE"

*"Todas las cosas olvidadas habían tenido, por algún motivo, un carácter penoso para el sujeto, en cuanto habían sido consideradas temibles, dolorosas y vergonzosas para las aspiraciones de su personalidad". De ahí el hallazgo de la "represión" y del "inconsciente".*

Mis esperanzas se cumplieron por completo. Abandoné el hipnotismo; pero el cambio de táctica trajo consigo un cambio de aspecto de la labor catártica. El hipnotismo había encubierto un juego de fuerzas que se evidenciaba ahora y cuyo descubrimiento proporcionaba a la teoría una base firmísima.

¿Cuál podría ser la causa de que los enfermos hubieran olvidado tantos hechos de su vida interior y exterior y pudieran, sin embargo, recordarlos cuando se les aplicaba la técnica antes descrita? La observación daba a esta pregunta respuesta más que suficiente. Todo lo olvidado había sido penoso por un motivo cualquiera para el sujeto, siendo considerado por las aspiraciones de su personalidad como temible, doloroso o vergonzoso. Había, pues, que pensar que debía precisamente a tales caracteres el haber caído en el olvido, esto es, el no haber permanecido consciente. Para hacerlo consciente de nuevo era preciso dominar en el enfermo algo que se revelaba contra ello, imponiéndose así al médico un esfuerzo encaminado a dicho vencimiento. Este esfuerzo variaba mucho según los casos, creciendo en razón directa de la gravedad de lo olvidado, y constituía la medida de la *resistencia* del enfermo. De este modo surgió la teoría de la *represión*.

Fácilmente podía reconstituirse ya el proceso patógeno. Describiremos, como ejemplo, un caso sencillo: cuando en la vida anímica se introduce una tendencia a la que se oponen otras muy poderosas, el desarrollo normal del *conflicto* anímico así surgido consistiría en que las dos magnitudes dinámicas –a las que para nuestros fines presentes llamaremos instinto y resistencia– lucharían durante algún tiempo ante la intensa expectación de la conciencia hasta que el instinto quedara rechazado y sustraída a su tendencia la carga de energía. Éste sería el desenlace normal. Pero en la neurosis, y por motivos aún desconocidos, habría hallado el conflicto un distinto desenlace. El yo se habría retirado, por decirlo así, ante el impulso instintivo repulsivo, cerrándose el acceso a la conciencia y a la descarga motora directa, con lo cual habría conservado dicho

impulso toda su carga de energía. A este proceso, que constituía una absoluta novedad, pues jamás se había descubierto en la vida anímica nada análogo, le di el nombre de *represión*. Era, indudablemente, un mecanismo primario de defensa comparable a una tentativa de fuga y precursor de la posterior solución normal por enjuiciamiento y condena del impulso repulsivo. A este primer acto de represión se enlazaban diversas consecuencias. En primer lugar, tenía el *yo* que protegerse por medio de un esfuerzo permanente, o sea de una *contracarga*, contra la presión, siempre amenazadora, del impulso reprimido, sufriendo así un empobrecimiento. Pero, además, lo reprimido, devenido inconsciente, podía alcanzar una descarga y una satisfacción sustitutiva por caminos indirectos, haciendo, por tanto, fracasar el propósito de la represión. En la histeria de conversión llevaba dicho camino indirecto a la inervación somática, y el impulso reprimido surgía en un lugar cualquiera y creaba los *síntomas*, que eran, por tanto, resultados de una transacción, constituyendo, desde luego, satisfacciones sustitutivas, pero deformadas y desviadas de sus fines por la resistencia del *yo*.

La teoría de la represión constituyó la base principal de la comprensión de las neurosis e impuso una modificación de la labor terapéutica. Su fin no era ya hacer volver a los caminos normales los afectos extraviados por una falsa ruta, sino descubrir las represiones y suprimirlas mediante un juicio que aceptara o condenara definitivamente lo excluido por la represión. En acatamiento a este nuevo estado de cosas, di al método de investigación y curación resultante el nombre de *psicoanálisis* en sustitución del de *catarsis*.

Podemos partir de la represión como punto central y enlazar con ella todas las partes de la teoría psicoanalítica [...].

En cambio, el psicoanálisis se vio obligado, por el estudio de las represiones patógenas y de otros fenómenos que más adelante mencionaremos, a conceder una extraordinaria importancia al concepto de lo inconsciente. Para el psicoanálisis todo es, en un principio, inconsciente, y la cualidad de la conciencia puede agregarse después o faltar en absoluto. Estas afirmaciones tropezaron con la oposición de los filósofos, para los que lo consciente y lo psíquico son una sola cosa, resultándoles inconcebible la existencia de lo psíquico inconsciente. El psicoanálisis tuvo, pues, que seguir adelante sin atender a esta idiosincrasia de los filósofos, basándose en observaciones realizadas en material patológico absolutamente ignoradas por sus contradictores y en las referentes a la frecuencia y poderío de impulsos de los que nada sabe el propio sujeto, el cual se ve obligado a deducirlos como otro hecho cualquiera del mundo exterior.

Tomado de: Freud, S. *Autobiografía historia del movimiento psicoanalítico*. Alianza, Madrid, 1996, pp. 31-35.

## 2. LA EVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA TERAPÉUTICA

*"En vez de obligar al paciente a expresar cualquier dato que esté en relación con un tema determinado, lo invitamos a abandonarse a la "libre asociación"; es decir, a manifestar todo lo que le llegue al pensamiento, cuando esté dispuesto a dejar de guiar intencionalmente el pensamiento".*

Las teorías de la resistencia y de la represión de lo inconsciente, de la significación etiológica de la vida sexual y de la importancia de los sucesos infantiles son los elementos principales del edificio teórico psicoanalítico. Lamento no haber podido describirlos aquí sino por separado, sin entrar en su composición y relación; pero es ya tiempo de que dediquemos atención a las modificaciones que, poco a poco, han ido introduciéndose en la técnica del procedimiento analítico.

El vencimiento de la resistencia por medio de la presión ejercida sobre el enfermo fue un primer método indispensable para proporcionar al médico una orientación en la materia; pero a la larga se hacía demasiado penoso, tanto para el médico como para el enfermo, y no parecía libre de ciertos graves defectos. Hubimos, pues, de sustituirlo por otro método, contrario en cierto sentido. En lugar de llevar al paciente a manifestar algo relacionado con un tema determinado, le invitamos ahora a abandonarse a la asociación libre, esto es, a manifestar todo aquello que acuda a su pensamiento, absteniéndose de toda representación final consciente. Ahora bien: el paciente tiene que obligarse a comunicar realmente todo lo que su autopercepción le ofrezca, sin ceder a las objeciones críticas que tienden a rechazar algunas de sus ocurrencias por carecer de importancia, de conexión con el tema tratado o de todo sentido.

Esta absoluta sinceridad del paciente es condición indispensable de la cura analítica.

Puede parecer extraño que este procedimiento de la asociación libre, con observancia de la *regla fundamental psicoanalítica*, diera el rendimiento que de él se esperaba, llevando a la conciencia los elementos reprimidos mantenidos lejos de ella por las resistencias. Pero hemos de tener en cuenta que la asociación libre no entraña realmente una completa libertad. El paciente permanece bajo la influencia de la situación analítica, aun cuando no dirija su actividad mental hacia un tema determinado. Tenemos derecho a suponer que no se le ocurrirá nada que no se halle relacionado con dicha situación. Su resistencia contra la reproducción de lo reprimido se manifestará ahora en dos formas distintas. Ante todo, por aquellas objeciones críticas a las que responde la regla

psicoanalítica fundamental; pero si el enfermo logra dominar tales objeciones siguiendo dicha prescripción, la resistencia adoptará una segunda forma, consiguiendo que las ocurrencias del paciente no contengan jamás lo reprimido, sino sólo algo como una alusión a ello; y cuanto mayor sea la resistencia, más se alejará la ocurrencia sustitutiva comunicada de los elementos reprimidos buscados. El analista que escucha recogidamente, pero sin esforzarse, al enfermo puede entonces utilizar en dos formas distintas el material que el mismo le proporciona. Puede, en efecto, conseguir, dada una resistencia no demasiado intensa, adivinar por las ocurrencias del enfermo los elementos reprimidos, y puede también, cuando se trata de una resistencia más enérgica, deducir de las ocurrencias, que parecen alejarse del tema, la naturaleza de dicha resistencia misma, naturaleza que descubrirá entonces al paciente.

Este descubrimiento de la resistencia es el primer paso para su vencimiento. Tenemos, pues, dentro del cuadro de la labor analítica, un arte de interpretación, cuyo acertado empleo requiere tacto y costumbre, pero que no es difícil de aprender. El método de la asociación libre presenta grandes ventajas con respecto al anterior, aparte de resultar menos penoso. Impone, en efecto, al analizado una violencia mínima, no pierde jamás el contacto con la realidad presente y ofrece amplias garantías de que en ningún momento puede perder el médico de vista la estructura de la neurosis o integrar en ella algo que no le pertenece. En él se abandona casi por completo al paciente la función de determinar la marcha del análisis y la ordenación de la materia, razón por la cual se hace imposible la elaboración sistemática y aislada de los diversos síntomas y complejos. En oposición a lo que sucede en los métodos hipnóticos o sugestivos, el médico averigua cosas íntimamente enlazadas entre sí en diversos momentos y lugares del tratamiento. Para un espectador –inadmisible en las sesiones de tratamiento– representaría la cura analítica un aspecto totalmente incomprensible.

Otra de las ventajas del método es que, en realidad, no puede fallar nunca. Teóricamente tiene que ser siempre posible al enfermo producir una ocurrencia, dado que no se fija ni limita en absoluto la naturaleza de la misma. Sin embargo, esta falta de ocurrencia se presenta siempre en un caso determinado; pero precisamente por tratarse de un caso aislado, resulta también fácilmente interpretable. Llegamos ahora a la descripción de un factor que añade al cuadro del psicoanálisis un rasgo esencial e integra, tanto técnica como teóricamente, la mayor importancia. En todo tratamiento analítico se establece sin intervención alguna del médico una intensa relación sentimental del paciente con la persona del analista, inexplicable por ninguna circunstancia real. Esta relación puede ser positiva o negativa y varía desde el enamoramiento más apasionado

y sensual hasta la rebelión y el odio más extremo. Tal fenómeno, al que abreviadamente damos el nombre de "transferencia", sustituye pronto en el paciente el deseo de curación e integra, mientras se limita a ser cariñoso y mesurado, toda la influencia médica, constituyendo el verdadero motor de la labor analítica. Más tarde, cuando se hace apasionado o se transforma en hostilidad, llega a constituir el instrumento principal de la resistencia, y entonces cesan, en absoluto, las ocurrencias del enfermo, poniendo en peligro el resultado del tratamiento. Pero sería insensato querer eludir este fenómeno. Sin la transferencia no hay análisis posible. No debe creerse que el análisis crea la transferencia y que ésta sólo aparece en él. Por el contrario, el análisis se limita a revelar la transferencia y a aislarla. Trátese de un fenómeno generalmente humano que decide el éxito de toda influencia médica, y domina, en general, las relaciones de una persona con las que le rodean. Fácilmente se descubre en él el mismo factor dinámico al que los hipnotizadores han dado el nombre de "sugestibilidad", factor que entraña el *rapport* hipnótico, y cuya falta de garantías constituía el defecto del método catártico. En los casos en que esta tendencia a la transferencia sentimental falta o ha llegado a ser totalmente negativa, como en la demencia precoz y en la paranoia, desaparece también la posibilidad de ejercer una influencia psíquica sobre el enfermo.

Es indudable que también el psicoanálisis labora por medio de la sugestión, como todos los demás métodos psicoterápicos. Pero se diferencia de ellos en que no abandona la decisión del resultado terapéutico a la sugestión o a la transferencia. Por el contrario, es utilizada para mover al enfermo a realizar una labor psíquica –el vencimiento de sus resistencias de transferencia–, labor que significa una duradera modificación de su economía anímica. La transferencia es hecha consciente al enfermo por el analista y queda suprimida, convenciéndole de que en su conducta de transferencia vive de nuevo relaciones sentimentales que proceden de sus más tempranas cargas de objeto realizadas en el período reprimido de su niñez. Por medio de esta labor pasa la transferencia a constituir el mejor instrumento de la cura analítica, después de haber sido el arma más importante de la resistencia. Su aprovechamiento y manejo constituye, de todos modos, la parte más difícil e importante de la técnica analítica.

Con ayuda del procedimiento de la asociación libre y del arte de interpretación a él correspondiente consiguió el psicoanálisis algo que no parecía muy importante desde el punto de vista práctico, pero que en realidad lo condujo a una situación y significación completamente nuevas en los dominios científicos. Se hizo posible demostrar que los sueños poseen un sentido y adivinar éste. Los sueños fueron considerados en la antigüedad clásica como profecías; pero la ciencia moderna no quería saber nada de ellos, los abandonaba a la


Retrato de Freud elaborado en tinta por Salvador Dalí (1938).

superstición y los declaraba un acto simplemente "somático", una especie de contracción de la vida anímica dormida. Parecía totalmente imposible que alguien que hubiera llevado a cabo un serio trabajo científico pudiera surgir luego como "oniro-crítico". Pero desechando una tal condenación de los sueños, tratándolos como un incomprendido síntoma neurótico o como una idea delirante u obsesiva, prescindiendo de su contenido aparente y haciendo objeto de la asociación libre a cada uno de sus diversos cuadros, llegamos a un resultado totalmente distinto. Las numerosas ocurrencias del sujeto del sueño nos llevaron, en efecto, al conocimiento de un producto mental, que no podía ya ser calificado de absurdo ni de confuso, producto que equivalía a un rendimiento psíquico completo y del cual no constituía el sueño manifiesto sino una traducción deformada, abreviada y mal interpretada, compuesta generalmente de imágenes visuales. Estas *ideas latentes del sueño* contenían el sentido mismo, no siendo el contenido manifiesto del sueño sino un engaño, una fachada, que podía ser enlazada con la asociación, pero no con la interpretación.

Tomado de: Freud, S. *Autobiografía Historia del movimiento psicoanalítico.* Alianza, Madrid, 1996, pp. 43-48.

Capítulo XLVIII

# EL ESTRUCTURALISMO

## I. *Por qué los estructuralistas son filósofos*

√ "Estructura" es un concepto que encontramos en álgebra y en física; en química y en sociología; en geología, en economía y en psicología. Hay, pues, un empleo del concepto de "estructura" en las ciencias; y es el que encontramos en investigadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault y Lacan.

*Los estructuralistas "explican" al hombre, proclamando su muerte → § 1-4*

Estos –contra el existencialismo, el subjetivismo idealista y el humanismo personalista– han deseado acabar con el hombre creativo, libre, autoconsciente y artífice de su futuro. Este hombre, para los estructuralistas, no existe. El hombre creativo, *libre* y autoconsciente, si se desea hablar científicamente, ha sido devorado por las estructuras biológicas, psicológicas, económicas, lingüísticas, etc., que todo lo alcanzan y lo determinan, son omnívoras respecto del yo. El estructuralismo es un abanico de propuestas que confluyen todas en la protesta común contra la centralidad ética, política, religiosa del yo. El estructuralismo pretende explicar al hombre; y "explicándolo", proclama su muerte. Lo habrían matado las ciencias humanas: éstas serían ciencias sólo dejando de ser humanas.

### 1. El significado científico del término "estructura"

El término "estructura" circula hoy tranquilamente en el tráfico lingüístico de las ciencias naturales, de las matemáticas y de las histórico-sociales.

Así, por ejemplo, hablamos de estructuras lógicas y estructuras lingüísticas; en la física se tiene la estructura nuclear del átomo y en astrofísica se habla sobre

la estructura del universo; en matemáticas de estructuras de pertenencia (en los conjuntos), de estructuras algebraicas (grupos, anillos, cuerpos, es decir, leyes de composición), de estructuras espaciales o topológicas. Se tiene la estructura del cuerpo humano en anatomía, y las estructuras sociales y económicas; se estudian las estructuras moleculares y químicas y así sucesivamente. En sentido general y con prudencia, se puede decir, en la línea de Piaget, que una estructura es *un sistema de transformaciones que se autorregulan*.

Una estructura, en esencia, es un complejo de leyes que definen (e instituyen) un ámbito de objetos o de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, económicos, químicos, biológicos, sociales, etc.), que establecen relaciones entre sí y especifican su comportamiento y/o sus maneras típicas de evolucionar.

Ésto, en resumen, en relación con el uso del concepto de estructura dentro de las ciencias.

## 2. El significado filosófico del término "estructura"

Hay también un *uso filosófico* o un conjunto de usos filosóficos del concepto de estructura. Son los usos elaborados por pensadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault y Lacan, los cuales, situándose en contra del existencialismo, del subjetivismo idealista, del humanismo personalista, del historicismo y del empirismo llanamente limitado a los hechos (con el terror que éste tiene por la "teoría"), dieron origen a un movimiento de pensamiento, o mejor, a una *actitud*, la estructuralista, en la que se proponen soluciones muy diversas (de las propuestas por las filosofías antes mencionadas), para los urgentes *problemas filosóficos*, relacionados con el sujeto humano, o "yo" (con su presunta libertad, responsabilidad, poder de hacer historia) y el desarrollo de la historia humana (o su pretendido *sentido*).

Los estructuralistas, en pocas palabras, han querido invertir la dirección de la marcha del saber *sobre* el hombre: han intentado despojar al sujeto (el yo, o la conciencia o el espíritu), y sus proclamadas capacidades de libertad, autodeterminación, autotrascendencia y creatividad, completamente a favor de "estructuras" profundas e inconscientes que todo lo alcanzan y determinan, es decir, estructuras destructoras en relación con el yo. Esto con el fin de hacer *científicas* las "ciencias humanas".

Pero las ciencias humanas "pueden llegar a ser ciencias sólo dejando de ser humanas". Aquí se encuentra el punto de intersección en el cual es posible descu-

brir del mejor modo la *actitud* estructuralista. El estructuralismo, en efecto, no se cualifica como un conjunto compacto de doctrinas (no existe una "doctrina" estructuralista); más bien se caracteriza por una polémica común llevada por los estructuralistas contra el subjetivismo, el humanismo, el historicismo y el empirismo. Se puede decir: el *estructuralismo filosófico* es un abanico de propuestas diversas como protesta contra la exaltación del yo y la glorificación del finalismo de una historia humana hecha, o por lo menos guiada, o cocreada por el hombre y su esfuerzo.

## 3. Las raíces del estructuralismo

La protesta estructuralista, que se desarrolló en Francia hacia los años cincuenta, tuvo como blanco más *inmediato* al existencialismo, cuyo humanismo (con el papel primario que le atribuye al yo "condenado a ser libre" y creador de historia), fue acusado rápidamente, entre otras cosas, de no ser científico de ninguna manera, incluso de ser completamente refractario ante toda una serie de resultados científicos que inequívocamente proclaman la falsedad de la imagen del hombre construida por el humanismo existencialista, trasmitida y defendida por todo tipo de espiritualismo y de cualquier clase de idealismo.

La lingüística estructural, de Saussure en adelante, ha mostrado los complejos mecanismos (fonológicos, sintácticos, etc.), de la estructura que es el lenguaje, al interior de cuyas posibilidades se mueve nuestro pensamiento; la etnolingüística (Sapir y Whorf), ha hecho ver cómo y en qué medida nuestra visión del mundo depende del lenguaje que hablamos; el marxismo puso en evidencia el peso de la estructura económica en la construcción del individuo, de sus relaciones y sus ideas; el psicoanálisis ha sumergido nuestra mirada en la estructura inconsciente que rige el curso de los comportamientos conscientes del yo; la antropología y las ciencias etnográficas evidencian sistemas compactos de reglas, valores, ideas, mitos que se plasman desde el nacimiento y nos acompañan hasta la tumba. Una historiografía renovada, sobre todo gracias a los estímulos de Bachelard (cuya idea central es la de "ruptura epistemológica") nos pone ante una historia del saber como *desarrollo discontinuo* de estructuras que *in-forman* el pensamiento, la práctica y las instituciones de diversas épocas y con esto de segmentos culturales diferentes y discretos de la historia humana.

Pues bien, frente a estas cosas, ante la lúcida conciencia de la presión constituida por la omnipresencia y omnipotencia de estructuras psicológicas, económicas, "epistémicas", o "psico-lógicas" y sociales, continuar hablando de un "sujeto" o

**Estructuralismo (filosófico).** En 1916, se publicó el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure; y exactamente a partir de la concepción de la lengua como *sistema* o *estructura* se desarrolló en la segunda posguerra, sobre todo en Francia, un movimiento de ideas conocido como *estructuralismo*, que cuenta, entre sus más prestigiosos representantes a Claude Lévi-Strauss para la antropología cultural, a Jacques Lacan para el psicoanálisis, a Louis Althusser para el análisis marxista de los acontecimientos sociales, a Michel Foucault para la filosofía y la historia de la cultura.

El estructuralismo tiene valor filosófico precisamente porque teoriza al menos dos grandes temas filosóficos: el del *yo* y el de la *historia*.

Contra el existencialismo, el subjetivismo idealista y el humanismo personalista, doctrinas que exaltan la centralidad del "yo" creativo, libre, responsable, constructor del propio futuro –los estructuralistas proclaman la muerte del hombre y esto en nombre de estructuras profundas e inconscientes (económicas, psicológicas, etc.), destructoras en relación con el sujeto. Lévi-Strauss escribió en *El pensamiento salvaje*: "El fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo".

Igualmente duro es el contraste que opone el estructuralismo a toda forma de historicismo, en el cual se exalta el finalismo, la continuidad, el progreso de una historia humana hecha o cocreada o al menos guiada por el hombre. La historia humana, en *Las palabras y las cosas* de Foucault, es *discontinua*; no hay progreso alguno, sino sólo sucesión de *estructuras epistémicas*. Por otra parte, afirma Lévi-Strauss, sólo a un observador que no conozca las reglas que guían el juego, los acontecimientos históricos le parecerán arbitrarios y nuevos. Pero no es así para quien conozca las reglas y las estructuras de donde se generan las configuraciones de la vida social de los hombres y también sus productos mentales, es decir, culturales.

"yo" o "conciencia" o "espíritu" libre, responsable, creativo y autor de historia, cuando no es ignorancia, o es un chiste (por el cual "sonreír") o es un engaño derivado de un antiengaño (que es necesario denunciar). De tal modo, el estructuralismo se configura como la filosofía que pretende levantarse sobre nuevos conocimientos científicos (lingüísticos, económicos, psicoanalíticos, etc.), y que lleva, a su vez, conscientemente la reducción de la libertad en un mundo cada vez más "administrado" y "organizado": ésta es la conciencia de los *condicionamientos* que el hombre descubre y –decimos nosotros– de los *obstáculos* que él mismo quizá se ha creado y crea en el camino de su iniciativa libre y creativa.

## 4. La proclamación de la "muerte del hombre"

Deseando sintetizar, debemos decir que, para el estructuralismo filosófico, la categoría o idea fundamental no es el ser sino la *relación*, no es el *sujeto* sino la *estructura*.

Los hombres, como las piezas del ajedrez o las cartas en

el juego de naipes, o como los entes lingüísticos, matemáticos o geométricos, no tienen significado y "no existen" fuera de las relaciones que los constituyen, los instituyen y especifican sus comportamientos. Los hombres, los sujetos, son *formas* y no *sustancias*.

El humanismo (y "el existencialismo –había dicho Sartre– es un humanismo"). Exalta al hombre, pero no lo explica. El estructuralismo intenta, en cambio, explicarlo. Pero explicándolo, el estructuralismo proclama que el hombre ha muerto.

Nietzsche afirmó que Dios había muerto; y hoy el estructuralismo afirma que el hombre ha muerto. Y lo habrían matado las *ciencias* humanas. La ciencia del hombre no es posible sin eliminar la conciencia del hombre. "El fin último de las ciencias humanas –había afirmado Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*– no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo". [Textos 3-4]

## II. *Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo en antropología*

√ En la amplia obra del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (nacido en 1908) convergen influencias de E. Durkheim y M. Mauss, de F. Boas y A. Kroeber; pero el encuentro decisivo de Lévi-Strauss fue con el estructuralismo lingüístico de Jakobson y Trubetzkoi. La intuición de Lévi-Strauss fue la siguiente: las ciencias humanas, y en particular, la antropología, no pueden permanecer indiferentes ante los éxitos de la lingüística; se deben adoptar sus métodos. Y así, él en Las *estructuras elementales del parentesco* (1949), abandona la tradición del estudio monográfico de los sistemas de parentela en esta o en aquella cultura; y con base en una analogía de método y de objeto entre lingüística y antropología, considera la sociedad como un conjunto de individuos puestos en comunicación mediante diversos aspectos de la cultura. De modo que las reglas del matrimonio, del sistema de parentesco, son consideradas como una especie de lenguaje, un sistema de comunicación: el mensaje lo constituyen "las *mujeres del grupo* que circulan entre los clanes, las estirpes y las familias". La prohibición del incesto es, entonces, una consecuencia de la regla universal que impone la configuración de relaciones abiertas de parentesco.

*Los sistemas de parentesco como sistemas de comunicación* → § 1-2

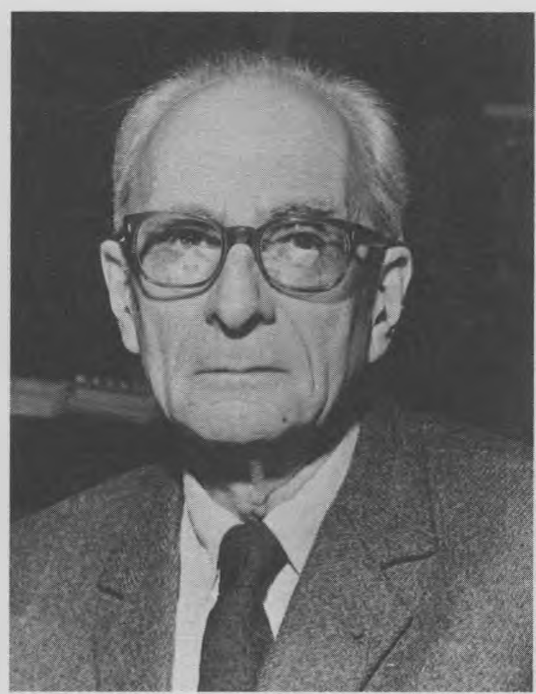
√ De este modo, se da cuenta de que existe una *razón oculta* que guía y *estructura* el aparente caos de la variedad y complejidad de los fenómenos sociales. No se debe pensar que la historia tenga un sentido o un fin o que se desarrolle de modo progresivo: la historia humana es como el juego de ajedrez, en el que las configu-

*Una razón oculta estructura el caos aparente de los fenómenos sociales*
→ § 3-4

raciones de las piezas parecen lo más arbitrarias y siempre nuevas para un observador que ignore las reglas. El estructuralista pretende, exactamente, haber captado las reglas que, acantonadas en el "espíritu de la humanidad" estructuran no sólo las configuraciones sociales de los hombres, sino, sobre todo, sus productos mentales, como es el caso de los *mitos*.

## 1. Las estructuras elementales del parentesco

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908; se estableció en París, habiendo dejado la facultad de derecho, se doctoró en filosofía en 1931. Decepcionado de la orientación idealista de la filosofía, Lévi-Strauss se dedicó a la antropología y siguió seminarios de Marcel Mauss, en el Museo Etnográfico de París. De él aprendió a considerar el mundo primitivo como un mundo diferente que es cualquier cosa menos racional. En 1935, recibió el encargo de enseñar en São Paulo, en Brasil y realizó las primeras investigaciones acerca de los "salvajes" de la Amazonía y de Mato Grosso. Para Lévi-Strauss fue decisivo el encuentro con el estructuralismo lingüístico de Jakobson y Trubetzkoi. El éxito de la lingüística estructural interesa, según Lévi-Strauss, a las disciplinas limítrofes. Estas deben considerar la aplicación de los métodos que han hecho exitosa a la lingüística y que las hará a ellas también exitosas



Claude Lévi-Strauss, antropólogo estructuralista, y conocido, sobre todo, por haber evidenciado "estructuras", es decir relaciones constantes por debajo de la variedad y de la diversa complejidad de sistemas de parentesco.

Tal hipótesis la verificó Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949). Abriendo nuevas perspectivas, él abandonó el estudio monográfico, sectorial, de las relaciones de parentesco en esta o en aquella cultura, estudio que, por lejos que avanzara, no había permitido lograr leyes de validez universal, capaces de domi-

nar la mayor variedad posible de modos y de relaciones de parentesco. Pues bien, empleando el modelo de la lingüística (utilizando estadísticas, conceptos y técnicas lógico-matemáticas), Lévi-Strauss logró poner en evidencia relaciones y estructuras constantes bajo la diversidad y la diferente complejidad de los sistemas de parentesco. Hay, pues, una *razón oculta* que guía y estructura el caos (que es tal sólo *aparentemente*), de los fenómenos humanos. En efecto, partiendo de la idea de que "las reglas del matrimonio y de los sistemas de parentela son considerados como una especie de lenguaje, o sea, de un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, un cierto tipo de comunicación" y suponiendo que "el mensaje está constituido por las *mujeres del grupo* que circulan entre los clanes, las estirpes y las familias [...]", Lévi-Strauss logró establecer que las reglas que regulan los matrimonios observables en las sociedades humanas, "representan otras tantas maneras de asegurar la circulación de las mujeres al interior del grupo social, es decir, de sustituir un sistema de relaciones consanguíneas, de origen biológico, por un sistema sociológico de adquisición de parentesco". En otras palabras, lo que Lévi-Strauss demostró es que "la finalidad profunda de las estructuras según las cuales los 'primitivos' construyen sus relaciones de parentesco, consiste en impedir que cada clan individual se encierre en sí mismo". [Textos 1-2]

## 2. Un "kantismo sin sujeto trascendental"

Dicha interpretación de las estructuras elementales de parentesco, mientras que por una parte logra poner orden en una ilimitada cantidad de fenómenos inconexos a primera vista, o de todos modos no considerados nunca desde la perspectiva de un *principio único*, por otra parte, da cuenta de la *prohibición universal del incesto*. Esta prohibición no se explica con argumentos de tipo biológico o con razones morales. Ella es, más bien, la consecuencia de la estructura inconsciente y universal que impone la instauración de relaciones abiertas de parentesco. De este modo, el hombre pasa de una dimensión natural a una cultural. Y "si la prohibición del incesto y la exogamia tienen una función esencialmente positiva, si su razón de ser es la de establecer entre los hombres un vínculo sin el cual no podrían elevarse por encima de la organización biológica para alcanzar la social, entonces es necesario reconocer que lingüistas y biólogos emplean los mismos métodos y, además se dedican al estudio del mismo objeto. Desde este punto de vista, exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los otros y la integración del grupo".

Esta comunicación con los otros es específica en el sentido de que prohíbe la unión con mujeres más cercanas; las cuales se "entregan" a hombres cada vez más lejanos y de esta manera *el grupo se amplía cada vez más*. En realidad, cada unión matrimonial hará imposible otros matrimonios para las generaciones siguientes.

Llegados a este punto, no debemos pasar por encima de una cuestión importante para la investigación filosófica: se trata de que Lévi-Strauss considera las formas estructurales del parentesco, señaladas por él, no tanto ni únicamente como instrumentos heurísticos o modelos que corroboran la experiencia, sino más bien, como formas proporcionadas por una estricta *consistencia ontológica*. Ellas serían diversos productos de una *común* e *innata* dotación psíquica de la humanidad. Por consiguiente, los fenómenos antropológicos son considerados como material ejemplar que no puede, sino atestiguar las formas invariables del "espíritu humano". El estructuralismo de Lévi-Strauss, como lo ha dicho Paul Ricoeur, se configura de este modo como un *kantismo sin sujeto trascendental*: hay un inconsciente (de tipo kantiano, no freudiano) formado por categorías que serían la matriz de todas las otras estructuras.

## 3. La polémica antihistoricista

Así se comprende también la polémica antihistoricista de Lévi-Strauss: la historia no tiene ningún sentido ni tiene ningún fin, ni se desarrolla de manera continua y progresiva; en ella actúan estructuras inconscientes y no hombres con sus propósitos declarados y finalidades patentes, estos son apenas apariencia. No existe una ley de progreso que guíe la historia humana en su globalidad: cada "zona de historia" tiene una "secuencia propia" y una "codificación diferencial del antes y del después". En la historia no se puede dar un cambio real, un progreso en verdad desarrollado e innovador.

Incluso, dice Lévi-Strauss, existen *sociedades frías* que no piensan en desarrollarse ni intentan transformar las propias formas de vida. A estas sociedades frías que él reconoce en algunas poblaciones primitivas, Lévi-Strauss contrapone las *sociedades calientes*, es decir, las civiles y evolucionadas, y en *Tristes trópicos* (1955), también en *Antropología estructural*, dirá que la vida de los primitivos es mejor, más auténtica, más armoniosa con la naturaleza que la de los pueblos civilizados.

La acción humana es aquella regulada por las pocas normas "formales" que el estructuralismo hace surgir. La historia humana es como un juego de ajedrez,

con piezas que se desplazan según las indicaciones de las reglas. Las más diversas configuraciones de piezas sobre el tablero pueden parecer arbitrarias y siempre "nuevas" para un observador externo que ignora las reglas. Pero no es así para quienes las conocen. Y el estructuralista pretende captar las reglas que, acantonadas en el "espíritu de la humanidad", determinan no sólo las configuraciones de la vida social de los hombres, sino también sus productos mentales.

## 4. La estructura de los mitos

Esta tesis, es decir, la idea de que existen estructuras "psico-lógicas" profundas, estructuras elementales del pensamiento humano, Lévi-Strauss la demuestra con el examen del *pensamiento salvaje* y por otra, con el *análisis de los mitos*. Lucien Lévy-Bruhl, en sus estudios sobre los "primitivos" había hecho énfasis sobre los aspectos emocionales de la mentalidad de los primitivos, sosteniendo que en ésta encontramos la casi ausencia de las funciones lógicas. Ahora bien, en el *Pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss, con base en una rica documentación, sostiene la falsedad del asunto de Lévy-Bruhl. El pensamiento "salvaje", dice, no es, en efecto, menos lógico que el del hombre "civilizado"; y esto se puede encontrar en las catalogaciones que los "primitivos" efectúan de los fenómenos naturales o en sus clasificaciones totémicas. El pensamiento salvaje es un ordenamiento de la naturaleza que revela una clara racionalidad. Igualmente una rígida lógica estructural revelan los *mitos*, analizados por Lévy-Strauss en sus cuatro volúmenes de las *Mitológicas* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1966, *El origen de las maneras de la mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1972).

El mito es considerado frecuentemente como el lugar de la fantasía y de la arbitrariedad. No obstante, Lévy-Strauss afirma que éste es una estructura lógico-formal que da lugar a productos (los mitos) con lo cuales la mente humana ordena, clasifica y da sentido a los fenómenos.

Estudiados a nivel de su organización sintética, disueltos en sus elementos y considerados en sus relaciones binarias, conjuntivas, contrarias, en general, etc., (el héroe y la víctima, el amigo y el enemigo, el padre y la madre, lo crudo y lo cocido, etc.), los mitos, aparentemente diversos y sin conexiones, de las diversas sociedades pueden ser reagrupados y ordenados.

Y lo que Lévi-Strauss hace es "sacar a la luz no tanto lo que hay *en los* mitos [...], sino el sistema de los axiomas y de los postulados que definen el mejor

código posible, capaz de dar un significado común y elaboraciones inconscientes correspondientes a los espíritus, sociedades, y culturas elegidos entre los más lejanos el uno del otro".

Existe, pues, la lógica de los mitos: ésta es inmanente a la mitología misma y "los esquemas míticos presentan eminentemente el carácter de objetos absolutos".

## III. *Michel Foucault y el estructuralismo en la historia*

√ Michel Foucault (1926-1984) –autor de la *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), y del *Nacimiento de la clínica* (1963)–, ejemplificó en *Las palabras y las cosas* (1966), el acercamiento estructural al estudio de la historia.

*La historia está gobernada por "estructuras epistémicas" discontinuas* → § 1-2

Para Foucault, la historia no tiene sentido; y la idea de progreso es simplemente un mito, mediante el cual el hombre occidental quiere representar su continuo y glorioso desarrollo. Esta continuidad, sin embargo, no existe. La historia, afirma Foucault, es más bien *discontinua*. Ella está gobernada por *estructuras epistémicas* o *epistemes* que actúan en lo profundo, están en función del nivel inconsciente. Por estructura epistémica o episteme, Foucault entiende "todas las relaciones que han existido en una determinada época entre los diversos campos de la ciencia".

Y a la ciencia que estudia las *epistemes* Foucault la llama *arqueología del saber*. Ésta es la ciencia que muestra cómo en la historia no existe la continuidad agitada por los historicistas.

En *Las palabras y las cosas* Foucault muestra que en la historia del conocimiento occidental se suceden, sin continuidad progresiva, tres estructuras epistémicas: la que se conservó hasta el Renacimiento; la que floreció en los siglos XVII y XVIII; y la que se ha afirmado en el siglo XIX.

### 1. "Estructuras epistémicas" y "prácticas discursivas"

Michel Foucault (1926-1984), aunque declare no ser estructuralista (y todos los estructuralistas más conocidos declaran no serlo), es uno de los estructuralistas contemporáneos más conocidos. Autor de la *Historia de la locura en la edad clásica* (1961) y del *Nacimiento de la clínica* (1963), Foucault no quiso escribir una historia de la psiquiatría entendida como historia de las teorías médicas relacionadas con

el tratamiento práctico de los enfermos mentales, sino como una reconstrucción del modo poco razonable, en verdad, con los cuales los "normales" y "racionales" hombres de Europa occidental han expresado su temor a la no-razón, estableciendo de modo represivo qué es mentalmente "normal" y qué es, en cambio, mentalmente "patológico".

En todo caso, con el libro *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault ejemplifica, de manera ahora considerada clásica, el enfoque estructuralista del estudio de la historia. Él también rechaza el mito del progreso: la continuidad en la que el hombre occidental desea representar su glorioso desarrollo es una continuidad que no existe. La historia no tiene sentido ni fines últimos. La *historia es*, más bien, *discontinua*. En cuanto a la historia de la cultura, ella está *orientada* o gobernada por típicas *estructuras epistémicas* (o *epistemes*) que actúan a nivel inconsciente.

¿Qué es, exactamente, una estructura epistémica? "Cuando hablo de 'episteme' –dice Foucault– entiendo todas las relaciones que han existido en una determinada época en diversos campos de la ciencia. Pienso, por ejemplo, en el hecho de que en algún momento las matemáticas fueron utilizadas para las investigaciones en el campo de la física, que la lingüística, o mejor [...] la semiología, la ciencia de los signos, fue empleada por la biología (para los mensajes genéticos), que la teoría de la evolución pudo ser utilizada como modelo por los historiadores, los psicólogos del siglo XIX. Todos estos fenómenos de relaciones entre las ciencias o entre diversos 'discursos' en los diferentes sectores científicos, son los que constituyen lo que llamo 'episteme' de una época". La ciencia que estudia dichos discursos, tales epistemes, es llamada por Foucault *arqueología del saber*. Esta ciencia "arqueológica" hace ver exactamente que no hay progreso alguno, que no existe esa continuidad de la que se enorgullece hoy el historicismo. Lo que la arqueología del saber muestra es una sucesión discontinua de *epistemes*, la afirmación y el ocaso de *epistemes* en una historia sin sentido.

## 2. Las estructuras epistémicas de la historia del saber occidental

En la obra *Las palabras y las cosas*, Foucault distingue en la historia del saber occidental, *tres estructuras epistémicas* que se suceden sin continuidad alguna.

La primera es la que se conservó desde el Renacimiento; la segunda es la que se impuso en los siglos XVII y XVIII; la tercera es la que se afirmó en el siglo XIX.

Pero, ¿qué hace típicas a estas tres *estructuras epistémicas*, las cuales, a su vez, cualificarían las tres épocas culturales? Pues bien, en la primera estructura "las palabras tenían la misma realidad de lo que significaban", es decir, que lo que se lee en los signos del libro de la naturaleza son las cosas mismas. Así, por ejemplo, lo que es un animal o una planta se obtiene de la forma externa. Igualmente, en el caso de la moneda, "los signos que indicaban y medían las riquezas debían tener ellos mismos un valor real [...]. Para los economistas del Renacimiento [...] la idoneidad de la moneda para medir las mercancías y su poder de intercambio se basaba en su valor intrínseco". Hacia finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII se dio una profunda transformación, en el sentido de que el *discurso* rompió los vínculos que lo unían a las cosas. Los signos directamente perceptibles, cuando no son ídolos falsos, se configuran sólo como pequeñas ayudas para que el sujeto cognoscente pueda llegar a una representación de la realidad. Así, por ejemplo, Linneo no clasifica ya, como se hacía antes, con signos que se suponía que identificaban la cosa ("este pájaro caza de noche", "este animal vive en el agua", etc.), sino que clasifica con base en identidades y diferencias para analizar y descubrir.

Al finales del siglo XVIII, por fin, el saber asume un nuevo aspecto: no se detiene ni se reduce a la representación de lo visible, sino que busca una dimensión diferente de lo real, es decir, busca la estructura oculta. El pensamiento y el saber abandonan el ámbito de la *representación* visible para sondear el de las estructuras ocultas. Así, por ejemplo, el lenguaje o el sistema gramatical es el que da sentido a las palabras; la función biológica es el principio para la clasificación de los seres vivientes en la anatomía comparada; y la medida del valor de un bien no es el dinero, sino el trabajo necesario para producirlo.

Estas son, pues, las *estructuras epistémicas* que, de modo inconsciente, estructuraron las *prácticas discursivas* (sólo aparentemente libres) de los hombres en tres diferentes y discontinuas épocas de la historia del saber en Occidente.

## IV. *Jacques Lacan y el estructuralismo en el psicoanálisis*

√ Jacques Lacan (1901-1981) no está de acuerdo con quienes practican el psicoanálisis con el fin de readaptar a los individuos a los ritmos y a los estándares de la sociedad existente. Para él, el fin del psicoanálisis consiste en enseñar al sujeto la verdad que se le escapa y lo inmoviliza en la repetición. Por eso Lacan

vuelve a Freud. Freud "asumió la responsabilidad [...] de mostrarnos que hay enfermedades que hablan, nos hacen entender la verdad de lo que dicen". El inconsciente habla porque sufre; más sufre, más habla. El *ello* habla. Y la función del psicoanálisis no consiste en restablecer la relación entre paciente y la realidad social; no hay ninguna esperanza de reconciliación; ningún alivio para la herida humana, ningún sentido de la vida (el "sentido" podría ser religioso). El psicoanalista, más bien, debe hacer entender al paciente la verdad del inconsciente; de un inconsciente que funciona como lenguaje estructurado y que los métodos de la lingüística contemporánea pueden ayudar a descifrar. Freud fue quien captó la estructura gramatical del sueño. Y Lacan propone, con otros temas interesantes, la estructura gramatical del *deseo*, analizando sus relaciones con la *necesidad* y la *demanda*.

*J. Lacan: el inconsciente habla porque sufre*
→ § 1-2

## 1. El inconsciente está estructurado como un lenguaje

Contra la tendencia que el psicoanálisis, especialmente el norteamericano, había tomado después de Freud, es decir, a readaptar los individuos al orden existente, Jacques Lacan (1901-1981) quiso practicar la vía del *retorno a Freud* y al "espíritu" de la enseñanza de Freud. Lacan escribe en el libro *La intervención sobre el transfert* (1952): "Freud asumió la responsabilidad [...] de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y nos hacen entender la verdad de lo que dicen [...]".

Hay, pues, enfermedades que hablan. Es el inconsciente el que habla porque sufre y entre más sufre, más habla. Tarea del psicoanálisis no es la de restablecer una relación entre el sujeto y la realidad, sino más bien, que el sujeto logre entender la verdad del inconsciente. El "ello" ("ça", dice Lacan) habla. Pero su discurso es indescifrable para el sujeto consciente: *es el discurso del "otro"*.

El inconsciente habla y por eso "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", es decir, éste funciona como un lenguaje estructurado. Por consiguiente, si el *ello* funciona como un lenguaje estructurado, entonces "la lingüística puede servir de guía, porque este es su papel en el ápice de la antropología contemporánea y no podemos permanecer indiferentes ante ella".

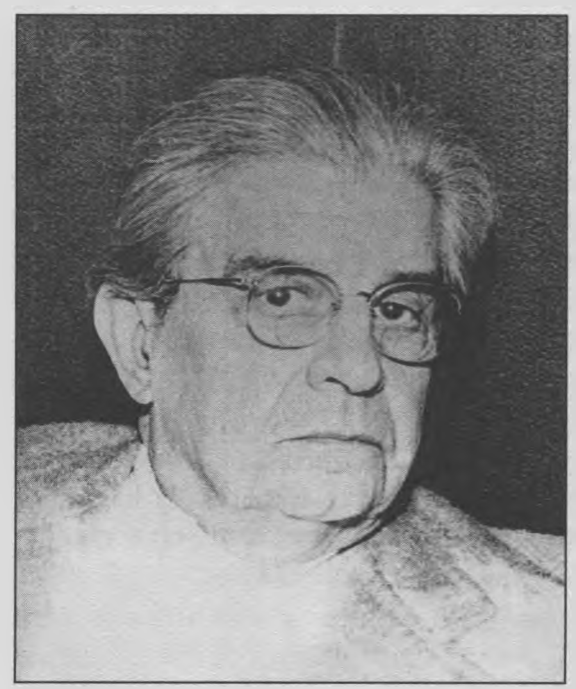
Ciertamente, Freud no conocía la lingüística estructural y, sin embargo, él se comportó –dice Lacan– como un lingüista y este modo suyo de trabajar encontraría su expresión más clamorosa en la afirmación de la estructura gramatical del sueño.

Por eso, el psicoanálisis enseña al sujeto a reconocer las hojas en blanco de su historia. Al sujeto se le escapa la verdad de la propia historia: el yo y el ello están desconectados. El fin del análisis es el de enseñar al sujeto esa verdad que se le escapa y los inmoviliza en la repetición. Y únicamente reconociendo la verdad del inconsciente, el sujeto "es restituido a la plenitud de la dimensión histórica de su existencia. Si el psicoanalista conduce al sujeto a alguna parte, lo hace hacia un desciframiento que presupone una lógica ya en el inconsciente". [Textos 5]

## 2. Necesidad, demanda y deseo

El concepto de *deseo* es central en la teoría de Freud. Sin embargo, Lacan considera que es aún muy impreciso. Por eso intenta comprenderlo poniéndolo en relación con la *necesidad* y la *demanda*.

Ahora bien, *la necesidad* es esencialmente un hecho fisiológico (necesidad de agua, de aire, de azúcar). La necesidad es eliminada por la consecución del objeto. Es bien cierto que, entrando en las redes del lenguaje (simbólico), la necesidad nunca se encuentra en estado puro, por cuanto en ésta pueden mezclarse la demanda y el deseo.


Jacques Lacan (1901-1981) propuso un "retorno a Freud", en el que "el inconsciente es estructurado como un lenguaje".

Pero, ¿qué es la *demanda*? "Es demanda de una presencia y de una ausencia. Es, ante todo, una demanda de amor". La demanda es una llamamiento dirigido al Otro.

Sin embargo, la demanda se presenta con frecuencia disfrazada en el sueño. Quien no sabe reconocer este disfraz responde a la necesidad, pero no responde a la petición de amor. Así, por ejemplo, cuando un niño pide un caramelo, parece que expresara una necesidad, pero con frecuencia se trata de una petición de amor diri-

gida a la madre: el niño pide el caramelo, pero lo que desea es amor. La madre puede negarle el caramelo, pero con un abrazo, darle su amor. Aunque puede darle el caramelo, negándole el amor. Y puede suceder que la demanda de amor quede siempre ignorada, mientras que se satisfacen las necesidades del niño. Y cuando esto sucede, el niño no amado rechaza el alimento con el que se lo sacia.

Lo rechaza porque no recibe amor, busca amor y no lo encuentra, mientras que se lo harta con esa "comida asfixiante" que tiene. La madre "confunde sus cuidados con dar su amor". Y así el niño alimentado, rechaza el alimento. Comienza lo que se llama "anorexia mental", que no es raro que termine en el suicidio. La necesidad, pues, es un hecho sustancialmente fisiológico; la demanda es una demanda de amor.

¿Y el deseo? El deseo no es una demanda de amor; además no se apaga con un objeto como si fuera una necesidad. "El deseo del hombre –escribe Lacan– es deseo del Otro". Es, comenta Palmieri, deseo de otro deseo, deseo de hacer que el otro reconozca el propio deseo.

En los últimos años de su vida, Lacan no ocultó su lúcido pesimismo. No hay recetas para la vida, repetía. "El hombre está herido por su condición. No existen recetas que lo reconcilien en ningún modo con algo". ¿Qué se puede esperar? "Absolutamente nada. No hay ninguna especie de esperanza. Al menos yo, decía Lacan, yo no la tengo". Y no hay esperanza de alcanzar una teoría que "asigne un puesto preciso, definitivo, a cada uno de los elementos entre los cuales el hombre se encuentra desgarrado".

Es interesante hacer notar que, siempre al final de su existencia, Lacan confesaba que había perdido el duelo más importante de su vida: con la Iglesia católica. "La estabilidad de la religión obedece a que el *sentido* es siempre religioso". La religión, afirmó Lacan, "está hecha precisamente para curar a los hombres; o por lo menos, hecha para que ellos no se den cuenta de lo que no funciona". El "sentido" es siempre religioso. Por eso, la religión vence respecto del psicoanálisis: éste, con el descubrimiento del inconsciente, ilumina la dispersión del sentido y los desgarramientos irreparables del yo. [Textos 6]

# LÉVI-STRAUSS

## 1. TAREAS DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

*De qué manera la antropología estructural logra hacer ver un orden detrás del caos.*

El objeto de este libro [*Lo crudo y lo cocido*] es mostrar de qué modo categorías empíricas, tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc., definibles con precisión por la pura observación etnográfica y adoptando en cada ocasión el punto de vista de una cultura particular, pueden, sin embargo, servir de herramientas conceptuales para desprender nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones.

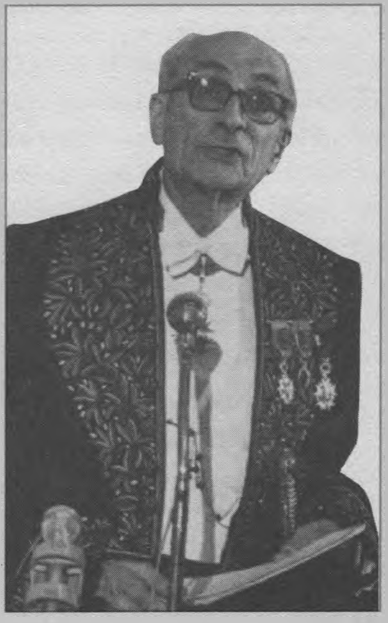
La hipótesis inicial requiere, pues, situarse de una vez en el nivel más concreto, es decir, en el seno de una población o de un grupo de poblaciones lo bastante próximas por el hábitat, la historia y la cultura. No obstante, se trata de una precaución de método, sin duda insoslayable, pero incapaz de enmascarar o restringir nuestro proyecto. Mediante un número reducido de mitos provenientes de sociedades indígenas que nos servirán de laboratorio, vamos a realizar una experiencia cuyo alcance, en caso de tener éxito, será general, puesto que esperamos de ella que demuestre la existencia de una lógica de las cualidades sensibles, que repase sus vías y que manifieste sus leyes.

Partiremos de *un* mito, proveniente de *una* sociedad, y lo analizaremos recurriendo inicialmente al contexto etnográfico, y después a otros mitos de la misma sociedad. Ampliando progresivamente la indagación pasaremos seguidamente a mitos originarios de sociedades vecinas, no sin haberlos situado también a ellos en su particular contexto etnográfico. Alcanzaremos progresivamente sociedades más lejanas, pero siempre a condición de que entre unas y otras se hayan demostrado, o puedan postularse razonablemente, vínculos reales de orden histórico o geográfico. En la obra presente sólo se hallarán descritas las primeras etapas de esta dilatada excursión por las mitologías indígenas del Nuevo Mundo, que arranca del corazón de la América tropical y, según prevemos ya, nos arrastrará hasta las regiones septentrionales de la América del Norte. Pero si bien del comienzo al fin un mito de los indios Bororo del Brasil central nos servirá de hilo conductor, no habrá que buscar el motivo ni en la hipótesis de que este mito fuera más arcaico que otros que se estudiarán después, ni en el hecho de que lo juzgásemos más sencillo o más completo. Las causas que lo han impuesto inicialmente a nuestra atención son contingentes en gran medida. Y si hemos procurado que la exposición sintética reproduzca en

el mayor grado posible el curso del análisis, es que hemos creído que por este medio el lazo estrecho que nos parece existir, en semejantes materias, entre los aspectos empírico y sistemático sobresaldría mejor aún si el método seguido empezase por atestiguarlo.

De hecho, el mito bororo, que será de ahora en adelante designado por el nombre de *mito de referencia*, no es otra cosa, según intentaremos mostrar, que una transformación más o menos profunda de otros mitos, provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o alejadas. Así que hubiera sido legítimo elegir como punto de partida no importa qué representante del grupo. El interés del mito de referencia no atañe, desde este punto de vista, a su carácter típico, sino más bien a su posición irregular en el seno de un grupo. En efecto, por los problemas de interpretación que alza, es ésta especialmente propia para el ejercicio de la reflexión.

Incluso así precisada, es de temerse que nuestra empresa tropiece con objeciones fundadas en prejuicios por parte de los mitógrafos y de los especialistas en la América tropical. Efectivamente, no se deja encerrar en límites territoriales o en las casillas de una clasificación. Sea la que sea la manen de enfocarla, se desenvuelve como una nebulosa, sin jamás parecerse en forma duradera o sistemática a la suma total de los elementos de los que ciegamente extrae su sustancia, confiada en que lo real le servirá de guía y le mostrará un camino más seguro que los que hubiera podido inventar. A partir de un mito elegido, ya que no arbitrariamente, sí en virtud del sentimiento intuitivo de su riqueza y fecundidad, y analizado luego de acuerdo con las reglas planteadas en anteriores trabajos, constituimos para cada sucesión el grupo de sus transformaciones, sea en el interior del mito mismo, sea elucidando las relaciones de isomorfismo entre sucesiones extraídas de varios mitos provenientes de la misma población. Así nos elevamos ya de la consideración de los mitos particulares a la de ciertos esquemas conductores que se ordenan a lo largo de un mismo eje. En cada punto de este eje señalado por un esquema trazamos entonces, por así decirlo, verticalmente, otros ejes resultantes de la misma operación pero no



Levi-Satruss durante un discurso en la Academia Francesa en 1974

ya efectuada con ayuda de los mitos de una población única, todos diferentes en apariencia, sino de los mitos que, si bien surgidos de poblaciones vecinas, exhiben ciertas analogías con los primeros. Con esto los esquemas conductores se simplifican, se enriquecen o se transforman. Cada uno se vuelve origen de nuevos ejes, perpendiculares a los precedentes en otros planos, donde no tardarán en engancharse, por un doble movimiento prospectivo y retrospectivo, sucesiones extraídas ora de mitos provenientes de poblaciones más alejadas, ora de mitos inicialmente dejados de lado por parecer inútiles o imposibles de interpretar, con todo y pertenecer a pueblos a los que ya se pasó revista. Conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen conexiones, algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos. Como alrededor de una molécula germinal vienen a agregarse al grupo inicial sucesiones dispuestas en grupos de transformaciones, reproduciendo su estructura y sus determinaciones. Nace un cuerpo multidimensional cuyas partes centrales revelan organización en tanto que la incertidumbre y la confusión siguen reinando en el contorno.

Tomado de: Lévi-Strauss, C. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido.* Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 11-13.

## 2. EL "MÉTODO" DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

*Como la fonología no acepta estudiar los términos a manera de entidades independientes y, centrándose sobre el análisis de las relaciones entre los términos, introduce la noción de sistema; así la antropología estudia los fenómenos insertándolos dentro de sistemas que funcionan como "especie de lenguaje". Nadie pondrá en duda que la antropología innova, en el propio campo, al menos algunos de tales sistemas de signos (ritos simbólicos, fórmulas de cortesía, etc.), a los que se añaden muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, algunas modalidades de intercambios económicos".*

¿Qué es, pues, la antropología social?

Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla –así sea por preterición– que Ferdinand de Saussure, cuando al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre de *semiología* y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a "la escritura, el alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc."?

Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos.

Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología.

No obstante, hay que precisar esta definición de dos maneras. Primero que nada, nos apresuraremos a reconocer que algunos de los hechos que acabamos de citar competen, asimismo, a ciencias particulares: ciencia económica, derecho, ciencia política. Con todo, estas disciplinas consideran, sobre todo, los hechos que están más cerca de nosotros, que nos ofrecen así interés privilegiado. Digamos que la antropología social los aprehende sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el punto de vista de su expresión más general. Por este último lado, nada puede hacer de útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su parte, no podrían aspirar a la generalidad de no ser gracias al concurso del antropólogo, único capaz de aportarles censos e inventarios que procura hacer completos.

La segunda dificultad es más seria, pues es posible preguntarse si todos los fenómenos en que se interesa la antropología social exhiben de veras el carácter de signos. Esto es bastante claro para los problemas que estudiamos más frecuentemente. Cuando consideramos tal o cual sistema de creencias –el totemismo, digamos–, tal o cual forma de organización social –clanes unilineales, matrimonio bilateral–, la cuestión que nos planteamos es por cierto: "¿Qué significa todo esto?" –y para contestar nos empeñamos en *traducir* a nuestra lengua reglas primitivamente dadas en un lenguaje diferente.

Pero ¿acontece otro tanto con los demás aspectos de la realidad social, tales como las herramientas, las técnicas, los modos de producción y de consumo? Se diría que aquí nos las viésemos con objetos, no con signos –siendo el signo, de acuerdo con la célebre definición de Peirce, "aquello que reemplaza alguna cosa para alguien". ¿Qué reemplaza, entonces, un hacha de piedra, y para quién?

La objeción es válida hasta cierto punto y explica la repugnancia que inspira a algunos admitir en el campo de la antropología social fenómenos tocantes a otras ciencias, así la geografía y la tecnología. O sea que la expresión "antropología cultural" es apropiada para designar esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad.

Con todo, es bien sabido –y fue uno de los títulos de gloria de Mauss el haberlo establecido, de acuerdo con Malinowski– que, sobre todo en las sociedades de las que nos ocupamos, mas también en las otras, estos dominios están como impregnados de significación. Merced a este aspecto nos conciernen ya.

Finalmente, la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma en muy gran medida su objeto. Técnicas tomadas aisladamente pueden aparecer como algo dado en bruto, legado histórico o resultado de una componenda entre las necesidades del hombre y los constreñimientos del medio. Pero, cuando se ubican en el inventario general de las sociedades que la antropología *se* afana en constituir, se manifiestan bajo nueva luz, puesto que las imaginamos como el equivalente de otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer (lenguaje cómodo, que hay que despojar de su antropomorfismo) entre posibilidades cuyo cuadro habrá que establecer. En este sentido, se comprende que un tipo determinado de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado ocupa el lugar –para el observador capaz de comprender su uso– del útil diferente que otra sociedad emplearía con los mismos fines.

Con ello hasta las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera adquieren carácter de sistema, analizable en los términos de un sistema más general. El modo como ciertos elementos de tal sistema han sido conservados, excluídos otros, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad, o cada período de su desenvolvimiento, se ha visto conducida a realizar.

Tomado de: Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, México, 2001, pp. 14-16.

## 3. EL ESTRUCTURALISMO "EXPLICA" LA MUERTE DEL HOMBRE

> "*El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él*". *El esfuerzo del hombre es una máquina que disgrega un orden original hacia una inercia que "un día será definitiva"*.

El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel. Lejos de que ese papel le marque un lugar independiente, y de que el esfuerzo del hombre –aun condenado– consiste en oponerse vanamente a una decadencia universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada

que las otras, que trabaja por la disgregación de un orden original y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor, que un día será definitiva. Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los instrumentos termonucleares y atómicos, pasando por el descubrimiento del fuego –y salvo cuando se reproduce a sí mismo– el hombre no ha hecho nada más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son susceptibles de integración. Sin duda, ha construido ciudades y ha cultivado campos; pero, cuando se piensa en ello, esas realizaciones son máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y en una proporción infinitamente más elevados que la cantidad de organización que implican. En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido sólo existe en relación con éste y se confundirán en el desorden cuando haya desaparecido. Así, la civilización, tomada en su conjunto, puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo donde nos gustaría ver la oportunidad que nuestro universo tendría de sobrevivir si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa, establece una comunicación entre dos interlocutores equilibrando un nivel que se caracterizaba antes por una diferencia en la información, y por lo tanto una organización mayor. Antes que "antropología" habría que escribir "entropología" como nombre de una disciplina dedicada a estudiar ese proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas.

Sin embargo, existo. No ciertamente como individuo; pues ¿qué soy desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo, y mi cuerpo, que les sirve de robot? Ni la psicología, ni la metafísica, ni el arte, pueden servirme de refugio, mitos pasibles ahora también en su interior de un nuevo tipo de sociología que nacerá algún día y que no será con ellos más benevolente que la otra. El yo no es digno sólo de odio: no hay distancia entre un *nosotros* y un *nada*. Y si opto finalmente por ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es que, a menos que me destruya –acto que suprimiría las condiciones de la opción–, no tengo más que una elección posible entre esa apariencia y nada. Ahora bien, basta con que elija para que, por esta misma elección, yo asuma sin reservas mi condición de hombre: liberándome por ello de un orgullo intelectual cuya vanidad mido por la de su objeto, acepto también subordinar sus pretensiones a las exigencias objetivas de la liberación de una multitud a quien se niegan siempre los medios para tal opción.

Tomado de: Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 516-517.

# FOUCAULT

## 4. EL HOMBRE ES UN INVENTO RECIENTE, CUYO FIN ESTÁ PRÓXIMO

*Foucault escribe: "Antes de finalizar el siglo XVIII, el hombre no existía, como no existían la potencia de la vida, la fecundidad del trabajo o la dimensión histórica del lenguaje. Es una criatura muy reciente, aquella que la demiurgia del saber fabricó con sus manos, hace menos de doscientos años. Y "quizá su fin esté próximo".*

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*– una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizás está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

Tomado de: Foucault, M. *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI, México, 2001, p. 375.

# LACAN

## 5. "FREUD HACE SIEMPRE UN ANÁLISIS DE TIPO LINGÜÍSTICO"

"*El inconsciente está estructurado como un lenguaje* [...]. *Por lo demás, es evidente a cualquiera que se tome la molestia de abrir una obra de* Freud".

A nivel de nuestra praxis todo funciona en el orden simbólico, y podemos observar que de las *palabras*, sobre todo de las palabras dichas en aquellas condiciones, es imposible que surja nada verdadero; por lo cual, si surge algo de verdaderamente eficaz, manejar la palabra probablemente quiere decir agitar un registro importante, que normalmente no se maneja de una manera rigurosa, en una palabra, quiere decir que se hace intervenir todo lo que es más genuinamente originario, en el ámbito del lenguaje. Es cierto que el lenguaje es una cosa ya estructurada; a Sartre le gusta definirlo como lo práctico-inerte, ello forma parte de su filosofía, no veo inconveniente. Pero es extraordinariamente necesario subrayar que las estructuras fundamentales del lenguaje –las que se encuentran a nivel del análisis lingüístico más moderno, por ejemplo, las de la formalización lógica– vienen a ser coordenadas que permiten situar lo que sucede al nivel del inconsciente, es decir, permiten afirmar que el inconsciente está estructurado como *un lenguaje*. Y no se trata de una analogía, sino que quiero decir que su estructura *es* exactamente la misma del lenguaje. Por lo demás, esto resulta evidente para quienes se tomen la molestia de abrir una obra de Freud. Cuando realiza un análisis del inconsciente, a cualquier nivel, Freud siempre hace un análisis de tipo lingüístico. Freud había inventado la nueva lingüística antes de que ésta naciese. Usted me preguntaba en qué me distinguía de Freud: en esto, en el hecho de que yo conozco la lingüística. Él no la conocía, y por lo tanto no podía saber que lo que hacía era lingüística, y la única diferencia entre su posición y la mía estriba en el hecho de que yo, abriendo un libro suyo, en seguida puedo decir: esto es lingüística. Puedo decirlo porque la lingüística apareció pocos años después del psicoanálisis. Saussure la comenzó poco después de que Freud, en *La interpretación de los sueños*, hubiera escrito un verdadero tratado de lingüística. Esta es mi "distancia" de Freud [...].

Tomado de: Caruso, Paolo. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969, pp. 111-112.

## 6. EL "ESTADIO DEL ESPEJO" COMO DESCUBRIMIENTO DEL SUJETO

La fase del descubrimiento del sujeto, a otro nivel, de lo imaginario, la he calificado como "estadio del espejo". Para mí, estas referencias tienen un carácter biológico. Quiero decir que, si usted lee bien mi artículo, titulado precisamente *Estadio del espejo*, verá que el fundamento de la captura a través de la imagen especular, a través de la imagen de lo semejante, y su carácter de cristalización captivante, lo que se llama la cristalización narcisística del hombre, se encuentra en un hecho biológico, ligado a los hechos biológicos que Bolk describió como premaduración del nacimiento, como, por así decirlo, retraso, mantenimiento de la constitución anatómico-embrionaria, en el hombre vertebrado. La corteza cerebral es una corteza embrionaria, y en la anatomía del hombre es específica. El "estadio del espejo" se entiende en una acepción biológica.

*Ahora que estamos en este terreno, ¿puede usted aclarar lo que entiende exactamente por "descentramiento del sujeto"?*

Yo nunca he utilizado esta expresión. Como Freud, he hablado de *Spaltung*, de división del sujeto.

*Pero al tratar de esta teoría, muchos la entienden como un "descentramiento" substancial. Por ejemplo, Sartre en la entrevista que concedió a la revista "Arc".*

Ya lo sé. En realidad se trata de un "escindirse". Para enunciar estas teorías me he valido, como siempre, de mi experiencia clínica. No es preciso recurrir a Freud para darse cuenta del fenómeno por el cual un sujeto es capaz de tener dos auténticas series de defensas en un solo punto de importancia capital, de las cuales una deriva del hecho de admitir este punto como resuelto en cierto sentido y la otra serie, exactamente paralela a la primera, en sentido diametralmente opuesto. Cada serie tiene su proliferación propia. Esta experiencia es tan corriente que se puede decir que es la base misma de lo que hay de más fundamental en el hombre, la "creencia". La creencia siempre es, a la vez, no creer en algo. Esta "escisión" del sujeto, absolutamente esencial para él, está tan vinculada a nuestra experiencia cotidiana que quizá valdría la pena de promover una tipología que la explicara. Es lo que intento hacer y he cristalizado en torno a ella todas mis referencias (por ejemplo, la que he llamado *bandas de Moebius*, permite explicar cosas muy interesantes). Hasta el punto de que me pregunto si no estoy llegando a la verdadera sustancia del fenómeno.

Tomado de: Caruso, P. *Op. cit.*, pp. 117-119.

Decimoséptima parte

# AVANCES DE LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS Y FÍSICO-NATURALES EN EL SIGLO XX

*Aquél a quien la buena suerte le ha permitido cooperar en la construcción del edificio de la ciencia exacta, encontrará satisfacción e íntima felicidad, con nuestro gran poeta Goethe, en la conciencia de haber explorado lo explorable y de haber venerado silenciosamente lo inexplotable.*

MAX PLANCK

*La conexión entre física y política es la técnica.*
*La política se basa en el poder, el poder se basa en las armas*
*y las armas en la técnica.*

MAX BORN

*En el campo de aquellos que buscan la verdad*
*no existe ninguna autoridad humana.*
*Cualquiera que intente convertirse en juez*
*se ve abrumado por las carcajadas de los dioses.*

ALBERT EINSTEIN

## Capítulo XLIX

# LÓGICA, MATEMÁTICA, FÍSICA Y BIOLOGÍA EN EL SIGLO XX

## I. *Los avances de la lógica y de las matemáticas en el siglo* XX

### 1. La "búsqueda de los fundamentos" y el hallazgo de la "antinomia de clases"

Como se vio en el capítulo dedicado al desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, un grupo de matemáticos geniales, partiendo de Cauchy hasta llegar a Weierstrass, se había empeñado en un programa de *rigorización conceptual* de las nociones fundamentales del cálculo infinitesimal (límite, infinitésimo, continuidad, infinito, matemático, etc.). Tal programa llegó a lo que se llamó la "aritmetización del análisis", es decir, a la reducción de los conceptos fundamentales del análisis (las matemáticas que tienen como eje la teoría de los números reales) a los conceptos de la aritmética (las matemáticas que tienen como eje la teoría de los números enteros positivos, es decir, de los números naturales y, por extensión, de los números racionales). Ahora bien, dado que se sabía que la geometría podía ser convertida en análisis (por medio de las operaciones que constituyen la geometría analítica), la aritmética (a la que se reducía el análisis, precisamente) se configuraba como "base natural" de todo el edificio matemático.

Dicho proceso de reducción de todas las matemáticas a la aritmética, encontró su punto culminante en la obra de Peano, quien, en 1899, propuso su ya clásica axiomática de la aritmética elemental. El sistema axiomático de Peano consta de cinco axiomas, formulados con la ayuda de tres términos primitivos, que son: *número, cero, sucesor inmediato de*.

Sin embargo, precisamente en el período en el que Peano trabajaba en su proyecto, hubo investigadores como Frege y Cantor que, no convencidos de la "naturalidad" de la base constituida por la aritmética, buscaron llevarla a una base más profunda aún, reduciendo el concepto de número natural al concepto lógico de *clase*, de modo que la lógica de las clases apareció como la teoría más adecuada para la investigación con base en la matemática. Tal idea, es decir, el hecho de que la definición del número pueda ser dada en términos de clase (Frege y Russell) o usando una expresión de Cantor, en términos de conjunto, sin que se pueda "contar" los elementos de estas clases o conjuntos, encontró su más clara expresión en la obra que Bertrand Russel publicó en 1903, los *Principios de las matemáticas*, en la que sostuvo la convicción de que "las matemáticas y la lógica son idénticas" y que "todas las matemáticas puras tratan exclusivamente de conceptos que pueden ser definidos en términos de un número pequeñísimo de conceptos lógicos fundamentales".

Las tesis de este libro fueron elaboradas por Russell mediante el contacto con la obra de Frege y el conocimiento de la técnica lógica de Peano, el cual se empeñó en el grandioso programa de *efectiva* construcción de todas las matemáticas a partir de la lógica, programa que Russell realizó junto con Alfred N. Whitehead, en tres grandes volúmenes, publicados entre 1910 y 1913, llamados *Principia mathematica*.

Este fue el modo como Russell buscó realizar el intento de Frege por construir todas las matemáticas con base en la lógica. Mientras tanto, es decir, entre 1901 y 1902, Russell había puesto en crisis la lógica de las clases y así golpeó el corazón mismo de la fundamentación de la aritmética que Frege había realizado, precisamente, con base en la lógica de las clases. Esto ocurrió con el hallazgo de una antinomia que mostraba cómo una proposición, legítima en los fundamentos de la aritmética de Frege, era sin embargo, autocontradictoria.

## 2 El "programa" de Hilbert y los "teoremas" de Gödel

Frege, Peano, Russell (aunque este último debía rápidamente suavizar su propia posición) son, esencialmente, platónicos: creen en un mundo "objetivo" que existe *per se*, de entes y relaciones matemáticas que el investigador debe *descubrir* y no inventar.

La escuela formalista, en cambio, cuya cabeza es David Hilbert, sostiene que un ente matemático existe cuando haya sido definido de modo no contradictorio. Por consiguiente, la demostración de la no-contradictoriedad de las teorías matemáticas, llega a ser el problema central de la investigación matemática. Una manera de probar la no-contradictoriedad de una teoría matemática había sido la

de hallar un "modelo" para los axiomas de la teoría dentro de una ya existente y que, por consenso unánime, era considerada coherente. Dado todo esto, es decir, el hallazgo de las antinomias, la ya admitida crisis de la fuerza fundante de la evidencia intuitiva, las dificultades de la orientación logicista (Frege y Russell), las diferentes concepciones de la naturaleza de los entes matemáticos y dado que, encontrar la prueba de la no-contradictoriedad de un sistema formal dentro de otra teoría de cuya no-contradictoriedad no tenemos ninguna garantía, sí es, en verdad, una vía practicable pero no resolutiva, teniendo presente todo lo anterior, Hilbert, en dos memorias, de 1922 y 1923, propuso el llamado "programa hilbertiano" orientado a ofrecer una prueba ya no "relativa" (a otro sistema), sino "directa" o "absoluta" de un sistema axiomático.

Y dado que las matemáticas "clásicas", con todo el trabajo precedente, se reducían a tres grandes sistemas axiomáticos: el de la aritmética, el del análisis y el de los conjuntos; y dado que, además, las investigaciones hechas en el siglo XIX llevaban a considerar como fundamental "la teoría aritmética", era entonces natural que Hilbert partiera de la demostración de la coherencia de la aritmética, para luego extender tal coherencia al ámbito del análisis y al de los conjuntos.

Naturalmente, haciendo axiomática la aritmética, se debe reconocer (y esto luego de Frege era ineludible), la necesidad de explicitar escrupulosamente todos los ingredientes y los mecanismos lingüísticos y lógicos con los cuales se organiza y se desarrolla la teoría (esto, a lo menos, servía para preservarnos de las contradicciones que puedan surgir del mismo aparato lógico con el que se deducen los teoremas de la teoría). Esto conduce a la *formalización completa de la teoría*, cuya coherencia desea probarse.

De este modo, la teoría asume la forma de un *cálculo puro* que prescinde de los significados asociables a sus símbolos y a sus expresiones. Y, desde luego, la no-contradictoriedad de una teoría se identifica con la imposibilidad de obtener, aplicando las reglas de manipulación admitidas, una cadena demostrativa en la que aparezca una proposición y su negación, es decir, una contradicción. Luego: la axiomatización completa de una teoría implica la formalización también de la lógica que sirve para construirla.

Entretanto, en 1928, Hilbert había planteado el problema de la completitud de la teoría de los números, se había preguntado si los axiomas de Peano de la teoría elemental de los números eran o no capaces de demostrar o de refutar toda proposición de esa teoría. Pues bien, en 1931, Kurt Gödel (1906-1978) demostró (con su escrito: *Proposiciones formalmente indecidibles de los "Principia mathematica" y*

*de sistemas afines*), que *no es posible* construir una teoría axiomática de los números que goce de la completitud querida por Hilbert. Pero las cosas fueron más allá, ya que de este primer resultado Gödel dedujo la conclusión por la cual un cálculo lógico, con potencia suficiente para formalizar la aritmética elemental, si es coherente, es tal que en él es indemostrable la fórmula que expresa su coherencia. La coherencia de la aritmética, pues, no se puede obtener usando los instrumentos que pertenecen al sistema formal con el que se expresa la aritmética. Tal resultado establecía claramente el fracaso del programa hilbertiano (dado que los métodos finitistas empleados por hilbert para la demostración de la no-contradictoriedad de la aritmética son también formalizables al interior del sistema axiomático de la aritmética).

Gödel, pues, hizo ver que era imposible una prueba puramente sintáctica de la no-contradictoriedad de un sistema formal, al menos tan amplio de formular, como la aritmética elemental. En adelante, la garantía de la coherencia de los sistemas formales o cálculos se buscará en las interpretaciones que sean "modelos" de éstos.

## 3. La semántica de Tarski y el intuicionismo de Brouwer

Es conveniente mencionar ahora el ensayo de Alfred Tarski (1902-1983) *El concepto de verdad en los lenguajes formalizados* (1934) y sobre la *semántica de los sistemas formales* (que se desarrollarán a continuación en la importante rama de la lógica-matemática, constituida por la "teoría de los modelos"). Precisando el concepto de "verdad" (como acuerdo con los hechos: "La afirmación 'la nieve es blanca', es verdadera si y sólo si la nieve es blanca"; entre otras cosas, Tarski nos dice que, si tenemos una definición de verdad como correspondencia de las afirmaciones con los hechos, no tenemos un criterio de verdad: siempre podemos equivocarnos al decir que una teoría es verdadera) y el de "consecuencia lógica" (que es una noción semántica y no sintáctica como aquella de la "derivabilidad"), Tarski indaga las relaciones que pueden establecerse entre los lenguajes formalizados y los conjuntos de objetos sobre los cuales tales lenguajes pueden ser interpretados de manera que originen proposiciones verdaderas sobre esos objetos. La semántica lógica, luego de los resultados de Gödel, adquirió una importancia siempre mayor, ya que es posible demostrar que, si un cálculo admite un modelo, éste es entonces coherente. Así se llega a tener una prueba de coherencia de tipo semántico.

No es posible terminar estas notas sobre las matemáticas del siglo XX, sin una alusión al intuicionismo. Si los platónicos como Frege, ven los entes matemáticos como entes existentes *per se* que hay que descubrir; si los formalistas como Hilbert piensan que un ente se puede considerar matemáticamente existente si se lo define sin contradicciones; el holandés Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966), y sus seguidores, entre los cuales está Arend Heyting (1898-1980), sostienen que un ente debe considerarse matemáticamente existente si se logra construirlo, es decir, sólo a condición de que se sea capaz de dar un ejemplo del mismo o de indicar el procedimiento que, mediante un número finito de pasos, nos permite llegar a un ejemplo semejante. Esta concepción, llamada *intuicionista*, impide el recurso al *infinito actual*. Y si se habla de infinito, se habla únicamente no en el modo como se hace en la teoría de los conjuntos, sino en el sentido de que, por ejemplo, cada punto, que eventualmente haya sido alcanzado, puede ser superado. El infinito es potencial, pero nunca actual. El infinito actual no puede ser construido. Por otra parte, si la existencia de un ente matemático significa su efectiva construcción, o sea, su constitución realizada, entonces ese tipo de demostración que se conoce como "ley del tercer excluido" ("por cada proposición *p*, o *p* o no *p*") no se puede aceptar. Es obvio que, si se trabaja aceptando las reglas de los intuicionistas, es decir, construyendo uno a uno los entes matemáticos, entonces se evitarían los peligros de las antinomias. El intuicionismo, en los comienzos, hacia los años veinte, no fue comprendido y, con su carga polémica, pareció querer desconocer mucho de la matemática "clásica". Hoy las cosas han cambiado; el intuicionismo mostró su fecundidad y es una de las corrientes más interesantes de las matemáticas contemporáneas.

## II. El *desarrollo de la física en el siglo* XX

### 1. Aspectos generales

Ya es sabido que el desarrollo de la física en el siglo XIX se presta para una esquematización bastante simple, en términos de resultados y de la subsiguiente caída del programa de investigación mecanicista. En relación con la física del siglo XX, en cambio, no se puede, evidentemente hacer una valoración de conjunto tan clara. Sin embargo, por lo que puede verse, no parece que la investigación física siga un camino de desarrollo descriptible con igual linealidad. A lo sumo puede decirse, hasta ahora, que la investigación se caracteriza por un fundamental dualismo de programas.

El primero, se desarrolló a comienzos del siglo XX, a partir de la crisis de la mecánica en su impacto con el electromagnetismo y alrededor del paradigma relativista de Einstein. Mientras que hacia fines del siglo XIX, se desarrollaba el otro programa, el cuántico, debido al estudio de los fenómenos de interacción entre la materia y las radiaciones. Los dos programas, aunque a veces convergen (en efecto, existe también una cuántica relativista), difieren esencialmente a dos niveles bien diversos de observación: las dos teorías, de hecho, admiten la física clásica como óptima aproximación para valores de magnitudes físicas dentro de los límites de nuestra experiencia cotidiana; pero la cuántica se hace necesaria para fenómenos microscópicos (por ejemplo, fenómenos atómicos, nucleares o subnucleares) y la relatividad para velocidad y longitudes muy grandes, por ejemplo, a escala astronómica.

Por consiguiente, los dos programas son estudiados diferenciadamente y no parece cercana una unificación de los mismos; mientras que no se ha observado, y ni siquiera es objeto de hipótesis, un motivo para que sean incompatibles.

## 2. Einstein y la teoría de la relatividad

### 2.1 La teoría de la relatividad restringida

En el período de finales del siglo XIX y comienzos del XX, se hicieron muchos intentos para conciliar la oposición de las teorías de Maxwell y las de Newton. El último intento fue realizado por H. Poincaré. Éste, como se vio, acepta la teoría de Lorenz y el principio de la relatividad clásica, según la cual, los fenómenos físicos deben respetar las mismas leyes, si son observados por sistemas de referencia que se mueven uno respecto del otro con movimiento rectilíneo y uniforme; pero conserva la idea del éter como realidad física. Las obras de Poincaré y de Lorenz aparecieron entre el final del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Pero, en 1905, Albert Einstein (1879-1955) publicó los fundamentos de la nueva teoría decisiva, conocida como "*Teoría de la relatividad restringida*" en el histórico artículo titulado *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*. El núcleo fundamental de la teoría es el siguiente: "[...] los fenómenos de la electrodinámica como los de la mecánica –escribe Einstein– no poseen propiedades correspondientes a la idea de un reposo absoluto. Ellos sugieren más bien que [...] las mismas leyes de la electrodinámica y de la óptica son válidas para todos los sistemas de referencia en los que se apliquen las ecuaciones de la mecánica. Elevaremos esta conjetura

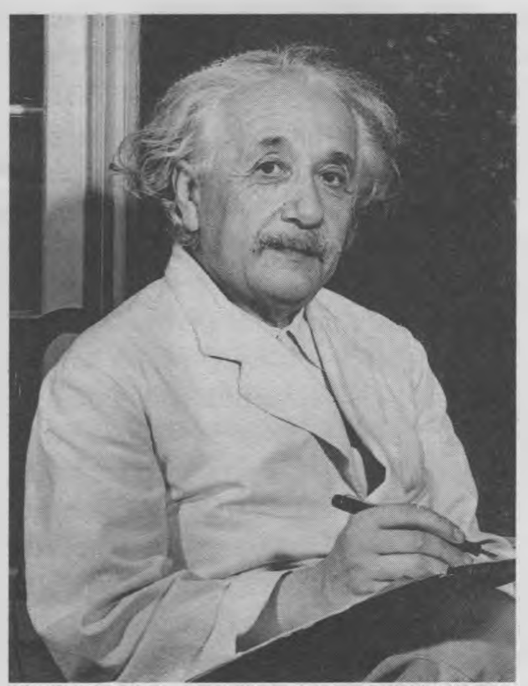
[...] al estado de postulado, que es inconciliable, sólo en apariencia, con el primero, es decir, que la luz se propaga siempre en un espacio vacío con una velocidad definida e independiente del estado de movimiento del cuerpo que la emite". El primer postulado elimina la exigencia del éter. Además, sería incompatible con el segundo, si se mantuvieran las transformaciones de Galileo: Einstein las sustituye por las de Lorenz, deduciéndolas independientemente a partir de dos postulados. La teoría implica una reformulación de los conceptos tradicionales de espacio y tiempo. Con esta base, se pueden demostrar los teoremas que resultan en oposición con la "experiencia común", por ejemplo:

– La duración de un fenómeno sobre un cuerpo en movimiento es mayor que el del mismo cuerpo en reposo.

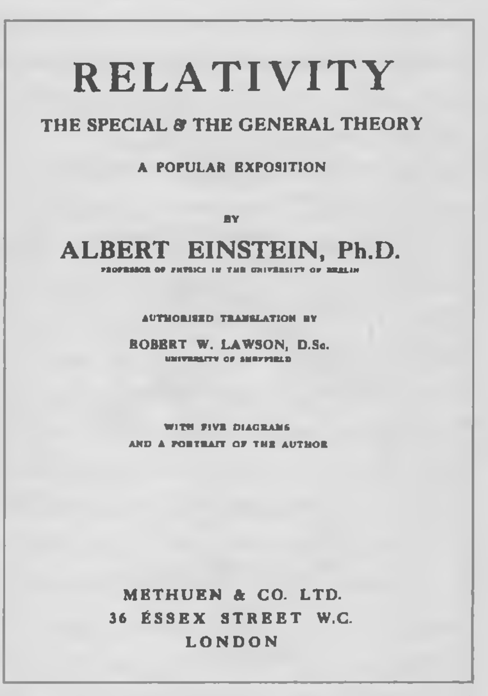
– Dos fenómenos simultáneos respecto de un observador en reposo, pueden no serlo respecto de otro y viceversa.

– La longitud de una regla se reduce en la dirección de su movimiento.

– La masa de un cuerpo aumenta con su velocidad.



Albert Einstein (1879-1955) fue uno de los más grandes científicos de todos los tiempos, inventor de la "teoría de la relatividad".



RELATIVITY

THE SPECIAL & THE GENERAL THEORY

A POPULAR EXPOSITION

BY

ALBERT EINSTEIN, Ph.D.

PROFESSOR OF PHYSICS IN THE UNIVERSITY OF BERLIN

AUTHORISED TRANSLATION BY

ROBERT W. LAWSON, D.Sc.

UNIVERSITY OF SHEFFIELD

WITH FIVE DIAGRAMS
AND A PORTRAIT OF THE AUTHOR

METHUEN & CO. LTD.
36 ESSEX STREET W.C.
LONDON

Frontispicio de la edición inglesa (1920) de *Relatividad Exposición divulgativa* de Einstein, traducida por Robert W. Lawson para la editorial Methuen de Londres.

Y sobre todo, la famosa ley que está en la base de tantos fenómenos nucleares, según la cual, la masa equivale a una cantidad de energía dada por la fórmula $E = mc^2$ (E es la energía; *m* es la masa; *c* es la velocidad de la luz). Esto ha permitido numerosos controles muy exactos, que han corroborado con solidez la teoría. El paso de la mecánica clásica a la relatividad restringida ha sido considerado por Kuhn como uno de los mayores ejemplos de "revolución científica" entendida como transición de un paradigma a otro no por acumulación, sino como refundación teórica global.

## 2.2 La teoría de la relatividad general

La relatividad restringida se afirmó en poco tiempo, superando obstáculos y oposiciones. Pero, sólo 11 años después, Einstein propuso una teoría nueva que supera la anterior, al generalizarla. En efecto, removiendo las limitaciones a movimientos rectilíneos uniformes, Einstein afirmó que las leyes de la física son las mismas si se observan desde cualquier sistema de referencia, aunque sea acelerado, siempre que se tenga en cuenta los efectos del campo gravitacional eventual: este es el núcleo de la "teoría de la relatividad general".



Retrato en carboncillo de Einstein elaborado por I. Scharl en Princeton en febrero de 1950

Para alcanzar tal resultado, Einstein partió de la verificación de que la masa de un cuerpo es la misma si se mide según la ley de la gravitación universal o la segunda ley de la dinámica (la masa inercial es igual a la masa gravitacional); de esto se sigue la posibilidad de referir todo efecto acelerador a correspondientes campos gravitacionales, eventualmente aparentes, que modifican la estructura geométrica del espacio. Por lo cual, en último término, todo problema físico se resuelve mediante el estudio de las propiedades geométricas del espacio.

Esta teoría contiene la "restringida" como caso límite: conserva, por lo tanto, las consecuencias de la anterior, y le añade otras que la exponen a controles experimentales ulteriores. Entre estos, recordemos la deflexión de un rayo de luz por obra de un campo gravitacional (A. S. Eddington, 1919) y el desplazamiento de las líneas espectrales de luz emitida por estrellas de gran masa (W. S. Adams, 1924). Aquí se abrió un camino de desarrollo para la "ciencia normal", que consiste, por un lado, en la elaboración de la parte matemática, cada vez más ardua, y por otro, en someter la construcción teórica a controles experimentales cada vez más exactos y hasta ahora, con resultados positivos. Entre los numerosos experimentos que están actualmente en estudio, se tiene gran interés en la eventualidad de captar las ondas gravitacionales de origen cósmico, del mismo modo que se captan las ondas electromagnéticas.

## 3. La teoría de los "cuantos"

Otra vía diversa de investigación nació, como ya se dijo, del estudio de los fenómenos de interacción entre materia y radiaciones. "Cuanto" es el término acuñado por M. Planck (1858-1947) para solucionar un problema de emisión electromagnética: el problema del "cuerpo negro" (concepto abstracto matemático, que indica un objeto que absorbe toda la energía radiante incidente transformándola en calor). La función que expresa la energía emitida por un cuerpo negro al variar la temperatura (J. Stefan, 1879), resultaba incompatible con la termodinámica y por ende, con la mecánica clásica. La solución de Planck (1900), consiste en la hipótesis de que la energía no es emitida o absorbida en forma de radiación de la materia con continuidad, es decir, por cualquier magnitud de valores, sino sólo por múltiples enteros de una cierta cantidad, iguales al producto entre frecuencia $\nu$ de la radicación y una cierta constante h, la constante de Planck; la cantidad h$\nu$ es llamada precisamente "cuanto de energía" y la constante h "cuanto de acción". Lo que nos interesa desde el punto de vista conceptual es que Planck llega a su descubrimiento rechazando el intento de adaptación de las teorías existentes a la evidencia experimental contraria: en este sentido, es comparable con Einstein. Y, precisamente la primera verificación de la teoría de Planck vino de Einstein.

Él propone la hipótesis de que cualquier radiación es conforme con la hipótesis de los cuantos y llama "fotón" a la partícula correspondiente a una radiación de frecuencia $\nu$ que tenga energía h$\nu$ y cantidad de movimiento h$\nu$/$c$: esto le permitió enmarcar en la teoría el efecto fotoeléctrico, dándole así una corroboración.

En 1923, será exitosa una operación análoga respecto de la difusión de los rayos x o y por parte de los electrones (efecto Compton). Muy pronto se fusionó con la cuántica, el estudio de la estructura del átomo, iniciado por J. J. Thompson (1856-1940), en 1897 con el descubrimiento del electrón, cuya carga había sido determinada por R. A. Millikan (1868-1953) entre 1908 y 1911. Muy pronto, se propusieron para el átomo dos modelos diferentes: según J. B. Perrin (1870-1942) el átomo está formado por un núcleo central y a su alrededor giran los electrones (1901); según Lord Kelvin (1824-1907), en el átomo hay una distribución uniforme de carga positiva al interior de la cual se encuentran los electrones en condiciones de equilibrio (1902). Se trata de dos programas diversos de investigación científica en competición: el uno "nuclear" y el otro "no nuclear"; E. Rutherford (1871-1937) fue quien, con el histórico experimento del haz de partículas α (alfa) (núcleo de helio) contra una placa sutilísima de oro, hizo prevalecer el primer programa (1911).

Nacía entonces el problema de cuál sería la situación de los electrones en torno al núcleo. La primera respuesta (1913), vino de N. H. Bohr (1885-1962): él propuso la hipótesis de que los electrones giraban según órbitas circulares bien precisas, calculables según las leyes de la cuántica energética y que los átomos absorbían y emitían energía mediante saltos de los electrones de una órbita a otra, más alta o más baja, respectivamente. El modelo fue rápidamente perfeccionado (1916) por A. J. W. Sommerfeld (1868-1951). Las primeras corroboraciones, pero igualmente las falsaciones parciales, provienen de experimentos en la espectroscopia: sin embargo, el histórico experimento (1921-1922) de O. Stern (1888-1969) y W. Gerlach (1889-1979), dio a la teoría de Bohr, y a toda la cuántica, una confirmación muy esencial. Es claro que estas ideas para los niveles microscópicos se oponen a los de Maxwell para los niveles macroscópicos: pero el mismo Bohr superó la potencial contradicción, proponiendo (1916) interpretar la teoría de Maxwell como una descripción estadística de lo que sucede para un gran número de componentes elementales. Este es el primer enunciado del "principio de correspondencia" que representa uno de los puntos clave para la comprensión y la aplicación de la teoría de los cuantos. La idea no es diferente de aquella que en el siglo XIX había permitido superar la potencial oposición que se había evidenciado entre la termodinámica macroscópica y la mecánica clásica aplicada microscópicamente.

En 1924, la teoría se enriqueció ulteriormente por obra de L. V. de Broglie (1892-1987). Este propuso la hipótesis de que, como a cada onda electromagnética corresponde un corpúsculo, también viceversa, a cada partícula con masa en

reposo mo y velocidad v, corresponde una onda de longitud $\lambda= h/m_0v$ (en donde h es la constante de Planck), poniendo así las bases para un nueva corriente de estudio teórico, la llamada *mecánica ondulatoria*. Basado en la verificación, sostenida por una base experimental cada vez más amplia, de que no es posible renunciar, en el estudio de los fenómenos mecánicos y electromagnéticos ni al modelo corpuscular ni al ondulatorio, Bohr elaboró la teoría en la cual cada fenómeno presenta en realidad dos aspectos, ambos verdaderos y complementarios recíprocamente y excluyentes. Este es, en esencia, el *principio de complementariedad*, base de la *ley cuantitativa de indeterminación*, formulada por W. Heisenberg (1901-1976) y que establece límites precisos en la posible *determinación simultánea de* magnitudes que se refieren a dos aspectos complementarios, por ejemplo, es imposible determinar en un instante dado, la posición y el momento (es decir, el producto entre velocidad y masa), de una partícula con precisiones pequeñas fijadas arbitrariamente: entre más se determina con exactitud una magnitud, es menos posible determinar la otra y viceversa. La mecánica ondulatoria encontró su sistematización con E. Schrödinger (1887-1961), quien determinó la ecuación a la que debe obedecer la onda de de Broglie (1926); M. Born (1882-1960) interpretó tal ecuación de onda como un dato de significado probabilístico.

Así, estamos en las bases de la interpretación de toda la teoría de los cuantos en sentido no determinista: una visión bien diferente de la que había prevalecido para la mecánica clásica, en el siglo anterior.

La interpretaión triunfante resultó ser la "interpretación de Copenhague", que se difundió quizá por el papel de Bohr, tanto en el centro de investigación de Copenhague (fundado y dirigido por él mismo y que han dirigido también Heisenberg, Born; P. A. M. Dirac, 1902-1984; W. Pauli, 1900-1958; y muchos otros entre los más prestigiosos investigadores del tiempo) como en los Congresos organizados a partir de 1911 por E. Solvay (1838-1922) y continuados después de su muerte.



Werner Heisenberg (1901-1976), premio Nobel de física en 1933. Desarrolló con Niels Bohr y Pascual Jordan, la mecánica cuántica; enunció el famoso "principio de indeterminación"; ha legado su nombre a investigaciones sobre núcleos atómicos, rayos cósmicos y superconductores.

La teoría de los cuantos encuentra una primera formulación axiomática en 1927 por obra de Dirac y P. Jordan (1902-1980) y una segunda, más general, elaborada hacia 1930 por J. von Neumann (1903-1957). A partir de entonces, el estudio de la teoría cuántica consistirá, principalmente, en extender las aplicaciones y en revisar la formulación de manera más precisa, sin crítica alguna a los principios fundamentales. Al igual que ocurre con la relatividad, por lo tanto, se abre un período de "ciencia normal"; al menos en los límites, en los que tal expresión puede aplicarse a una ciencia en un período en el que está dominada por dos paradigmas, en lugar de uno. Entre 1925 y 1940 se desarrollaron y se estudiaron las primeras ecuaciones que aplican juntamente las dos teorías fundamentales: entre los autores más conocidos están Schrödinger, Pauli, Dirac, O. Klein, W. Gordon, E. Majorana (1906-1938). Las investigaciones en el sector están aún en curso: pero los intentos por construir una teoría unificada de la naturaleza no han tenido hasta hoy efecto alguno significativo, a pesar de que a ello se hayan dedicado investigadores como Einstein y Heinsenberg. Podemos hallar sucesivas innovaciones de fondo en el sector en el cual el único límite que el investigador ha encontrado es el de la instrumentalización técnica, por lo demás, en continua evolución: es decir, en el sector de la estructura interna del núcleo.

## 4. Física atómica, nuclear y subnuclear

Luego del descubrimiento del electrón y de la estructura nuclear del átomo, la atención de los físicos se concentró sobre este último: en 1925, en efecto, Pauli formula el *principio de exclusión* que permite colocar los electrones en torno al núcleo de modo coherente con el descubrimiento de la química, y desde ese momento el estudio de las estructuras electrónicas será competencia de los químicos. Bohr llamó "protones" a las partículas con carga positiva, presentes en el núcleo. Las experiencias de F. W. Aston (1887-1945) en los años 1919-1920 sobre los isótopos (descubiertos en 1913 por F. Soddy, 1877-1956) exigieron la presencia de un tercer tipo de partículas, pesadas y eléctricamente neutras: los "neutrones", cuya existencia fue demostrada experimentalmente por J. Chadwick (1891-1974) en 1932. Después se propusieron los primeros modelos del núcleo (H. A. Bethe, 1906-2005; G. C. Wick, 1909-1992; y sobre todo Bohr con J. A. Wheeler, 1911-2008). Sin embargo, el cuadro se complicó rápidamente por el descubrimiento de gran número de partículas elementales, comenzando por la familia de los "mesones", cuyo primer componente había sido teorizado por Heisenberg y Majorana, y experimentalmente enfatizado por H. Yukawa (1907-1981) en 1935.

Notable es también la historia de otra partícula elemental: el "neutrino". Ésta había sido pensada por Pauli en 1930, para que cuadraran las cuentas relativas a ciertos fenómenos radiactivos y la teoría estaba formulada de tal modo que no permitía su comprobación con los instrumentos disponibles en ese momento. Se trataba, pues, de una teoría que tenía todo el aspecto de una "hipótesis ad hoc" para salvar la teoría de los cuantos con evidencias aparentemente contradictorias. La prueba de la existencia del neutrino y, por lo tanto, la entrada de la teoría en el ámbito de la ciencia, se dio solamente treinta años después.

El descubrimiento del neutrón implicó la introducción de un tercer tipo de fuerza, además de la gravitacional y electromagnética: la "interacción fuerte"; y la investigación sobre el neutrino puso en evidencia una cuarta, la "interacción débil". Durante decenios se sucedieron los intentos de unificar las teorías de las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza: pero, hasta ahora, sólo se han obtenido resultados parciales.

En cambio el proceso de simplificación de los componentes elementales de la naturaleza está más avanzado: las otras cien partículas, cuya teoría se ha elaborado y experimentado, desde los años treinta hasta hoy, parece que pueden ser reducidas a combinaciones de pocas partículas subelementales (3, 4, 5, 6...) llamadas "quarks", cuya hipótesis fue propuesta por M. Gell-Mann (nació en 1929). La primera teoría en este sentido fue propuesta últimamente y más recientes aún son los primeros datos experimentales significativos al respecto: pero el conjunto de la cuestión no está aún suficientemente claro y se espera en un futuro, no muy lejano, tener una respuesta más precisa.

## 5. Las aplicaciones técnicas de los descubrimientos de la física nuclear

Por el contrario, las aplicaciones técnicas de las investigaciones nucleares han sido rápidas: el camino abierto por Rutheford, para experimentar el bombardeo de los núcleos con partículas más pequeñas, se ha revelado muy fecundo; especialmente a partir de los años treinta, con la disponibilidad de aparatos capaces de imprimir a los proyectiles velocidades elevadas (R. J. van der Graaf, 1901-1967; E. O. Lawrence, 1901-1958).

Entre los experimentadores de aquel período se distinguieron los esposos Irène (1897-1956) y Frédéric Joliot-Curie (1900-1958); el grupo de Roma dirigido por E. Fermi (1901-1954); E. Amaldi (1908-1989); E. Segré (1905-1989); B. Pontecorvo

(1910-1993); F. Rasetti, (1901-2001); Majorana, Wick. Debido a estas investigaciones pronto se descubrió que un átomo de uranio golpeado por protones puede romperse en dos partes dejando libres algunos neutrones y una gran cantidad de energía (la fisión nuclear, 1938; O. Hahn, 1879-1968 y F. Strassmann, 1902-1980) y que neutrones liberados pueden, en determinadas condiciones, romper otros núcleos de uranio en sucesión continua (reacción en cadena, teoría de 1939, sobre todo de H. von Halban y J. B. Perrin). Estos dos descubrimientos condujeron a Fermi a la pila atómica (1942) y a otros a la bomba atómica (1945). La teoría para las dos aplicaciones diversas es la misma: en el primer caso, la reacción en cadena se hace más lenta por la interposición entre los distintos bloques de uranio, de partículas que hacen más lenta la difusión de los neutrones, mientras que en el segundo caso, ésta ocurre con enorme velocidad, desarrollando la energía en brevísimo tiempo. La primera está en la base del funcionamiento de centrales electronucleares, de motores a propulsión nuclear y de muchas otras aplicaciones pacíficas; la segunda, en cambio, en la base de ingenios bélicos mortíferos.

Pero la bomba de fisión no es el ingenio más poderoso y destructivo realizado hasta ahora; en los años cincuenta se experimentó y se reprodujo en numerosos ejemplares, una bomba basada en la incorporación de más núcleos de hidrógeno para obtener helio y mucha energía (la fusión nuclear). Afortunadamente, no ha sido experimentada con los seres humanos; sin embargo, hasta ahora no se ha logrado controlar esta reacción nuclear, haciendo que se desarrolle lentamente: si esto fuera posible, el problema energético estaría resuelto para muchos siglos. Las investigaciones en este campo están activas.

## 6. La interdisciplinariedad y las disciplinas "de frontera"

Hemos seguido, a partir de los comienzos del siglo XIX, un proceso de progresiva especialización de los científicos y hoy se están viendo los efectos exasperados. Sin embargo, sería un error ver en esto un carácter distintivo de la ciencia avanzada: la distribución de los conocimientos en disciplinas es con frecuencia pura convención y la especialización es un precio caro que se ha pagado por la vertiginosa rapidez del progreso. Como Popper demostró, la ciencia tiene su origen en problemas y éstos generalmente no están enmarcados en los esquematismos disciplinares. Han de entenderse, pues, como correctivos oportunos para la situación anómala en la que se encuentra la investigación científica actual, dos realidades metodológicas aparecidas en el siglo XX y que caracterizan la inves-

tigación actual. La primera, es la institución de *equipos* formados por estudiosos de culturas y formaciones diferentes. Óptimos ejemplos de la validez y la fecundidad de este modo de investigación pueden hallarse en los recientes progresos de la investigación biomédica, en particular los que han conducido a la biología molecular.

La segunda realidad está constituida por el nacimiento y el desarrollo de las disciplinas "de frontera" comprendidas entre sectores académicos tradicionales: dentro de éstas se debe recordar la quimicofísica, la astrofísica, la bioquímica, la biofísica, la geofísica y muchas otras. Estas nuevas disciplinas, en sentido estricto, además de contribuir a la sectorialización ulterior, constituyen, junto con los *equipos* interdisciplinares, canales a través de los cuales las disciplinas y los investigadores comienzan de nuevo a comunicarse después de casi un siglo y medio de separación. Así se reencuentra una orientación hacia la unidad de la investigación científica que se estaba perdiendo en el siglo XIX.

## III. *La biología después de* Darwin

### 1. Los cromosomas, los genes y el ADN

La historia de la evolución después de Darwin, se caracteriza por la investigación de los modos en los cuales se trasmiten a los descendientes las diferencias individuales y precisamente, sobre tal problema se formularon los fundamentos de la ciencia genética moderna. Ésta partió de los descubrimientos de Mendel, que dieron vía a una serie de hallazgos experimentales posteriores (los *cromosomas*, identificados por Walter Flemming entre 1870 y 1880; los *genes*, descubiertos por el zoólogo norteamericano Thomas Hunt Morgan entre 1910 y 1920) que, en conjunto, hicieron avanzar significativamente, tanto el conocimiento de la modalidad de la transmisión de los caracteres, como, en general, el proceso de la reproducción. Al mismo tiempo con tales avances, venía creciendo el interés por la estructura molecular de la célula, en la cual, con sobrada razón, se pensaba que debían encontrarse los factores fundamentales y determinantes de la herencia. La genética moderna, pues, se esforzó en indagar la naturaleza de las moléculas que sirven de "vectores" para esta transmisión. Se conocían macromoléculas como las proteínas y los ácidos nucleicos y se hacía hipótesis sobre su papel fundamental en el fenómeno, pero un estudio experimental del problema de las bases moleculares de la herencia no se inició sino a comienzos de los años cuarenta. Hacia

1944, O. T. Avery (1877-1955), del Instituto Rockefeller de Nueva York, había obtenido buenas pruebas de que los rasgos hereditarios eran transmitidos por una célula bacteriana y otra mediante un ácido desoxirribonucleico (ADN). Se sabía, por otra parte, desde hacía tiempo, que el núcleo de las células animales, que contienen los cromosomas y por ende los genes, era el organillo subcelular más rico en ácidos nucleicos y sobre todo en ADN. Las macromoléculas del ADN son polímeros constituidos por residuos de ácido fosfórico, de un azúcar, es decir, desoxirribosa, y de bases azoicas, adenina, guanina, citosina y timina.

A comienzos de los años cincuenta, en la línea de los trabajos de Pauling, quien había aclarado la estructura de las proteínas, macromoléculas helicoidales constituidas por combinaciones diversas de una veintena de *aminoácidos*, se enfrentó el problema de la macromolécula del ADN que se suponía que debía ser una estructura helicoidal constituida por combinaciones diversas de cuatro *nucleótidos* distintos. Cada nucleótido se compone de un residuo de ácido fosfórico, de una molécula de desoxirribosa y de una de las cuatro bases azoicas. Las investigaciones se habían efectuado con métodos químicos y cristalográficos y los datos que había recogido E. Chargaff (1905-2002), quien había demostrado, en muestras de ADN diversas, la igualdad de los residuos de citosina y guanina, fueron importantes para la solución del problema. La idea de disponer los componentes moleculares del ADN en forma de una doble hélice estabilizada por interacciones entre bases azoicas "complementarias", como adenina-timina, citosina-guanina, respectivamente, fue elaborada en Cambridge por F. Crick y J. Watson (nació en 1928), mientras que los datos de difracción de los rayos x necesarios para verificar tal modelo fueron proporcionados por M. Wilkins (1916-2004).

## 2. Estructura del ADN y del ARN

El modelo de la doble hélice consta de dos cadenas polinucleotídicas que giran necesariamente de modo helicoidal por los requisitos estructurales de las bases azoicas y de los vínculos de hidrógeno que ellas forman de modo adicional. La naturaleza complementaria de las secuencias de las bases significa el proceso de duplicación, es decir, la formación de dos pares hélicas partiendo de un par hélico en el cual los dos filamentos se separan. El ADN da lugar a un tipo de replicación llamado semiconservativo y el hecho de que cada filamento de ADN origina un nuevo par hélico fue reconocido en 1958 por Meselson y Stahl en Caltec. Además del ADN existe otro tipo de ácido nucleico llamado ribonucleico o ARN,

contenido principalmente en el citoplasma celular y diferente del ADN por el tipo de azúcar que, para el ARN es la ribosa y en las bases azoicas son la adenina, la guanina, la citosina y el uracilo. La estructura del ARN parece principalmente ser de filamento singular y la actividad del ARN es crucial, junto con la del ADN, como base molecular del mecanismo de transmisión genética. El material genético de la vida, que, en el pasado, se denominaba con el nombre de gen, está constituido por el ADN, mientras que la rama de la biología que busca obtener, por el comportamiento de moléculas como el ADN y el ARN, las leyes que regulan la transmisión de la herencia, se denomina *biología molecular.*

## 3. La interpretación del código genético

Ya en 1941 se sabía que cada gen controla la formación de una enzima, como lo demostró G. W. Beadle (1903-1989) y E. L. Tatum (1909-1975) y como las enzimas son proteínas, es decir, filamentos constituidos por aminoácidos y los genes son ADN, es decir, filamentos dobles constituidos por bases azoicas, resultó claro que la *secuencia* de las bases del ADN podía determinar, de alguna manera, la secuencia de los aminoácidos de las proteínas. El problema estaba en captar cómo un alfabeto compuesto de *cuatro* letras, podía representar a un grupo de casi *veinte* letras. Si se combinaban las cuatro bases de dos en dos se obtenían sólo 16 combinaciones, entonces resultó claro que se debía combinar las bases de tres en tres obteniendo 64 combinaciones que eran suficientes para representar los veintiún aminoácidos presentes en las proteínas. Cada *tripleta* de bases azoicas representa así un aminoácido.

En 1955, S. Ochoa logró sintetizar el ARN *in vitro* y en 1956 A. Kornberg obtuvo, también *in vitro*, el ADN. En 1961, F. Jacob y J. Monod demostraron la existencia de un ARN mensajero, es decir, de una macromolécula de ARN que se sintetiza a la manera del ADN (proceso de trascripción) y se une a los *ribosomas*, partículas subcelulares del citoplasma, en donde se realiza la síntesis proteica. El ARN mensajero es una especie de cinta que contiene, escrita a manera de tripletas, la secuencia proteica: tal cinta es "leída" por el ribosoma que puede construir la proteína de secuencia especificada en la molécula del ARN mensajero. En los años sesenta, M. W. Nirenberg y J. N. Matthei, incubando con extractos de *Escherichia coli* moléculas de ARN sintético constituidas por secuencias de una sola base, el uracilo, obtuvieron la formación de un polipéptido, formado por una secuencia de un

único aminoácido, o sea, una polifenilalanina. La tripleta uracilo-uracilo-uracilo designaba así al aminoácido fenilalanina y este descubrimiento permitió descifrar la clave del código genético así como la piedra de Rosetta permitió descifrar los jeroglíficos egipcios. Todo el código fue aclarado por Nirenberg, Crick, Khorana y otros que reconocieron el significado de todas las 64 tripletas que forman el código mismo. Los tipos de ARN reconocidos en la célula son el ARN ribosómico, con alto peso molecular; y el ARN soluble, llamado ARN de transferencia, o ARNt. El proceso por el cual la información genética es transmitida por el ADN y el ARN se llama *trascripción* y una enzima, llamada ARN polimerasa, cataliza la síntesis del ARN mensajero a la manera del ADN. La síntesis de la cadena polipeptídica, que concreta la información proveniente del ADN, en la secuencia proteica, acontece en el proceso llamado *traducción*. La secuencia de todo el proceso de la biosíntesis proteica se representa pues de manera abreviada como:

ADN ⟶ ARN ⟶ Proteínas
trascripción traducción

La réplica del ADN y la trascripción del ARN mensajero se explican por las posibilidades de acoplamiento estereoespecífico de bases azoicas complementarias, la adenina "reconoce" la timina y la citosina "reconoce" la guanina. El proceso de traducción acontece por la acción de vectores intermedios, que son moléculas de ARNt, capaces de unir ya sea aminoácidos o bases nitrogenadas. Hay casi una veintena de ARNt capaces, cada uno, de unir un aminoácido y provistos de un lugar que "reconoce" una tripleta del ARN mensajero. El ARNt se dispone sobre el rizoma y ahí "lee" la cinta del mensajero trasportando el aminoácido específico en el mensaje. La secuencia de los aminoácidos se construye así a nivel del ribosoma que posee el mecanismo enzimático necesario para comenzar y terminar la lectura de la secuencia escrita en el ARN mensajero. El descubrimiento del código genético permitió interpretar de modo "mecanicista" fenómenos como la reproducción, la herencia, las variaciones y los cambios. Tal código es universal y representa un lenguaje común para todos los organismos, desde los virus a las bacterias, las plantas y los animales. Se trata de una etapa importante en la realización del programa para llevar el fenómeno de la vida al interior de la razón.

Decimoctava parte

# LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA EN SU ORIGEN Y SUS DESARROLLOS

*Tarea específica de la filosofía es la de investigar y clarificar el sentido de las aserciones y cuestiones.*

MORIZ SCHLICK

*Los metafísicos son músicos sin talento musical.*

RUDOLF CARNAP

*Por concepto entendemos un grupo de operaciones, el concepto es sinónimo del correspondiente grupo de operaciones.*

PERCY W. BRIDGMAN

*No hay verdad sin error rectificado.*

GASTON BACHELARD

*La ciencia es falible, porque es ciencia humana.*

KARL POPPER

*Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y, habitualmente, por varias al mismo tiempo.*

THOMAS S. KUHN

*¿Qué hecho nuevo ha predicho el marxismo, digamos a partir de 1917?*

IMRE LAKATOS

*Hay un solo principio que pueda ser defendido en todas las circunstancias y en todas las fases del desarrollo humano. Es el principio: todo puede ir bien.*

PAUL K. FEYERABEND

Capítulo L

# LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA ENTRE LAS DOS GUERRAS

## I. El *neopositivismo vienés*

√ La reflexión sobre el método científico conoció, en los años que transcurrieron entre las dos guerras, un impulso decisivo. El centro principal para la *Filosofía de la ciencia*, fue, en ese período, la Universidad de Viena, en donde un grupo de intelectuales (Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Otto Neurath, Hans Hahn, Felix Kaufmann, etc.), se reunió, a partir de 1924, en torno a Moritz Schlick, dándole vida al que fue el Círculo de Viena (*Wiener Kreis*), cuya actividad, que consistía en discusiones, seminarios, encuentros, publicaciones, duró hasta casi la mitad de los años treinta. La llegada de Hitler al poder, marcó el fin del Círculo de Viena, pues significó la diáspora de los neopositivistas (Feigl, Carnap en América del Norte, Neurath en Holanda y luego en Inglaterra).

*El Círculo de Viena: nacimiento, evolución y diáspora*
→ § 1

Paralelamente al Círculo de Viena, y en estrecha relación de propósitos, se desarrolló el llamado Círculo de Berlín, o Sociedad para la filosofía científica, entre cuyos miembros es bueno recordar a Hans Reichenbach, Richard von Mises, (de origen vienés), Carl Gustav Hempel, Kurt Grelling y Olaf Helmer.

√ En 1929, firmado por Neurath, Hahn y Carnap, apareció el manifiesto del Círculo de Viena, un pequeño volumen llamado *La concepción científica del mundo*, cuyas líneas programáticas eran:

1) La formulación de una ciencia unificada, que comprendiera todos los conocimientos provenientes de la física, ciencias naturales, etc.

*Manifiesto del neopositivismo*
→ § 2

2) El empleo de la lógica matemática como instrumento para tal fin.

3) Contribuir a la clarificación de los conceptos y de las teorías de la ciencia empírica y a la clarificación de los fundamentos de la matemática.

√ El principio fundamental del neopositivismo –que es, precisamente, la filosofía del Círculo de Viena–, es el *principio de verificación*, según el cual, tienen sentido aquellas proposiciones que pueden verificarse empíricamente, es decir, sólo las proposiciones que se pueden reducir y traducir en el lenguaje "cosificante" de la física: tienen *sentido* únicamente las proposiciones de la ciencia empírica (física, química, geografía, historia, geología, etc.).

*La antimetafísica, consecuencia del principio de verificación*
→ § 3-5

De ahí, la *antimetafísica* de los neopositivistas vieneses, para quienes las afirmaciones metafísicas junto con las religiosas son simplemente sinsentidos, precisamente porque no son verificables. Carnap dijo que "ni Dios ni diablo alguno podrán nunca darnos una metafísica" y que "los metafísicos son músicos sin talento musical". Del mismo parecer fueron, respecto de la metafísica, Schlick y los otros que frecuentaban el Círculo de Viena. Para Neurath, más específicamente, el rechazo de la metafísica constituía una batalla exactamente como si se tratara de salir contra un enemigo político. Y Hans Reichenbach dijo que es un hecho definitivamente positivo el abandono de cualquier metafísica o poesía conceptual.

√ Una vez admitido el principio de verificación, el trabajo filosófico serio no consistirá ya en la construcción de teorías metafísicas, sino más bien en los análisis de los conceptos y de las teorías científicas. De gran valor fueron las contribuciones de los filósofos vieneses en el análisis de las teorías científicas y en las discusiones de su significado filosófico. Y esto mientras que la discusión sobre la base empírica de la ciencia –es decir, sobre los protocolos o aserciones-de-observación–, que pareció estar invalidada de solipsismo (la observación de algo es siempre aquella hecha por *un* individuo), condujo a Neurath, seguido en parte por Carnap, a invertir la orientación *semántica* del Círculo en dirección a la *sintáctica* o, como se dijo, *fisicalista*: el lenguaje es asumido como un hecho físico; se eliminó su función de representación proyectiva de los hechos; y se sustituyó la verdad como *correspondencia* con los hechos por la verdad como *coherencia* entre proposiciones. De tal modo que: una proposición es "no-correcta" si no está de acuerdo con las otras proposiciones reconocidas por los mismos científicos y aceptadas por ellos en el *corpus* de la ciencia; en cambio, si está de acuerdo con las otras proposiciones, entonces es "correcta".

*De la fase semántica a la fase sintáctica*
→ § 6

√ Aunque influenciado fuertemente por Neurath, Carnap encontró que las formulaciones de éste eran "algo más que inaceptables". Carnap no insistió en la reducción del lenguaje a un hecho físico, pero rechazó la función simbólica de los signos; sin embargo, aceptó plenamente la tesis de la universalidad de la lengua fisicalista. En *Filosofía y sintaxis lógica* (1935), Carnap escribió: "Nosotros, en las discusiones en el Círculo de Viena, llegamos a la concepción de que el lenguaje físico es el lenguaje-base de toda ciencia, un lenguaje universal que abraza todos los contenidos de cualquier otro lenguaje científico". Y el *lenguaje físico* debe ser el lenguaje de la ciencia unificada (en la cual entran también la psicología, la sociología, es decir, las llamadas "ciencias del espíritu") por su *intersensualidad, intersubjetividad* y *universalidad*. Y si a Carnap –que en ese momento trabajaba en la *Sintaxis lógica del lenguaje*– la cuestión de la relación entre el lenguaje y realidad no le interesaba mucho, para Schlick era el problema más urgente: para él, el lenguaje no contradictorio no es suficiente para dar razón de la ciencia; en efecto, también una fábula bien estructurada puede ser no-contradictoria, pero no es ciencia. Al interior del neopositivismo vienés, Schlick tuvo la función dialéctica de la continua referencia a los hechos.

*Carnap: el lenguaje físico como lenguaje de la ciencia unificada* → §7

√ El principio de verificación implica dificultades que no fueron proyectadas. En efecto, es un principio criptometafísico; autocontradictorio (dice que sólo las proposiciones que pueden verificarse empíricamente tienen sentido, pero el principio mismo es una proposición no verificable y, por lo tanto, también carente de sentido), es incapaz, siendo inductivista, de dar razón de los asertos universales de la ciencia. Y mientras hacia fines de los años veinte, Ludwig Wittgenstein –cuyo *Tractatus logico-philosophicus* había incitado a los neopositivistas a la construcción de un lenguaje perfecto– volvía a filosofar y no veía más "el sentido de una proposición en el método de la verificación" y sostenía que el significado de una palabra o de una expresión es el uso que se hace de la misma; en 1934, Karl Popper rechazaba el criterio de verificación –que es un criterio de significación– y proponía la falsabilidad como criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia; mientras tanto, con el traslado de los neopositivistas a Norteamérica, el neoempirismo se hacía liberal y el mismo Carnap en *Controlabilidad y significado* (1936), en cambio de verificabilidad hablará de controlabilidad y confirmabilidad: "Diremos que una proposición es controlable si, de hecho, conocemos un método para proceder a su eventual confirmación; mientras que diremos que es confirmable si sabemos bajo qué condiciones, sería en principio, confirmada".

*La liberalización del neopositivismo* → § 8-9

## 1. Orígenes y constitución del Círculo de Viena

El neopositivismo es la filosofía del Círculo de Viena. Éste comenzó cuando el filósofo Moritz Schlick (1882-1936), fue llamado de Kiel a la Universidad de Viena para ocupar la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas, que antes había ocupado Ernst Mach, a quien había sucedido Ludwig Boltzmann y Adolf Stöhr (pensador de tendencia antimetafísica).

Viena era un terreno particularmente apto para el desarrollo de las ideas neopositivistas porque allí, durante la segunda mitad del siglo XIX, el liberalismo (con su patrimonio de ideas, originado por la ilustración, el empirismo y el utilitarismo) representó la orientación política predominante. Además, la Universidad de Viena, al contrario de la mayor parte de las universidades alemanas, se había mantenido –dada la influencia de la Iglesia católica– sustancialmente inmune al idealismo; fue así la mentalidad *escolástica*, como lo recuerda Neurath, uno de los miembros más activos del Círculo, la que preparó la base para el *acercamiento lógico* a las cuestiones filosóficas.

Schlick, pues, en el año 1922 fue llamado a Viena. Pero –narra Herbert Feigl– antes de la primera guerra 1914-1918 un grupo de jóvenes doctores en filosofía, que habían estudiado, sobre todo, física, matemáticas o ciencias sociales –entre los que sobresalían Philipp Frank, Hans Hahn, Ricard von Mises y Otto Neurath– se encontraban, los jueves por la tarde, en un café de la Viena antigua, para discutir, en especial, cuestiones de filosofía de la ciencia. En esos días la filosofía que inspiraba al pequeño grupo de estudiosos era el positivismo de Mach".

Estas reuniones, anteriores al período de la Primera Guerra Mundial, serán más tarde recordadas al interior del Círculo de Viena –con simpatía y respeto– como la época "prehistórica" del neopositivismo, cuya verdadera historia comenzó en 1924, cuando Herbert Feigl y Friedrich Waimann hablaron con Schlick acerca de formar un grupo de discusión. Schlick estuvo de acuerdo y, como resultado, se sostuvieron conversaciones los viernes por la tarde. Este fue el comienzo del Círculo de Viena que contó, entre sus primeros miembros, con el matemático Hans Hahn, el sociólogo y economista Otto Neurath y su esposa Olga (hermana de Hahn, quien también estudió matemáticas y lógica), Felix Kaufmann (entonces profesor de filosofía del derecho), Victor Kraft (filósofo versado en historia e interesado en la metodología científica) y el matemático Kurt Reidemeister, quien en 1924 (o quizás en 1925), propuso la lectura y la discusión del *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. En 1926, también Rudolf Carnap fue llama-

do a la Universidad de Viena. Hahn y Schlick lo preferían a Hans Reichenbach quien, por cuenta propia, había fundado en Berlín la *Sociedad para la filosofía científica*, entre cuyos miembros importantes estuvieron Richard von Mises (vienés), Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg y, más tarde, los discípulos de Reichenbach: Carl G. Hempel y Olaf Helmer.

Los propósitos y las actividades de la *Sociedad berlinesa* eran análogos a los del *Círculo vienés*. Y desde el principio hubo, entre ambos, estrechos vínculos, incluyendo las relaciones personales que existían entre Carnap y Reichenbach y entre von Mises y Philipp Frank, profesor en ese momento de física en Praga. Frank, quien no fue miembro efectivo del Círculo, sino frecuente visitante (siendo, además, amigo de Hahn y Schlick) llegó a ser, junto con este último, director de la colección "Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung" (Escritos para una concepción científica del mundo"), en la cual, aparecieron textos importantes entre los cuales se cuentan: *La ley de la causalidad y sus límites*, de Ph. Frank (1932), *Compendio de lógica*, de Carnap (1929), *Sintaxis lógica del lenguaje*, también de Carnap (1934), *Lógica del descubrimiento científico*, de Karl Popper (1935).

## 2. El manifiesto programático del "Wiener Kreis"

Mientras tanto, en 1929 se publicó, con firma de Neurath y Carnap, el "manifiesto" del Círculo vienés: *La concepción científica del mundo*.

Las líneas esenciales del programa neopositivista, formuladas en este escrito programático, eran las siguientes:

1) La formulación de una *Einheitswissenschaft*, es decir, de una ciencia unificada, que comprendiera todos los conocimientos proporcionados por la física, las ciencias naturales, la psicología, etc.

2) El medio para lograr este propósito debía ser el uso del método lógico de análisis, elaborado por Peano, Frege, Whitehead y Russell.

3) Los resultados de la aplicación de tal método al material de las ciencias empíricas, se proyectaban: *a*) a la eliminación de la metafísica; *b*) a las contribuciones para aclarar los conceptos y las teorías de la ciencia empírica y a la clarificación de los fundamentos de las matemáticas.

En este escrito programático, los *antecesores* del Círculo estaban clasificados, de acuerdo con los temas, en estos grupos: *a*) *positivismo y empirismo*: Hume, los ilustrados, Comte, Mill, Avenarius, Mach; *b*) *bases y métodos de las ciencias empíricas*:

Helmholtz, Rieman, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Bolzano, Einstein; *c*) *lógica*: Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; *d*) *axiomática*: Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert; *e*) *eudemonismo y sociología positivista*: Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mueller-Lyer, Popper-Linkeus, Carl Menger (el economista). Esta larga lista de nombres es muy importante porque indica claramente la *tradición* o mejor las *tradiciones* dentro de las que se sitúa el neopositivismo.

## 3. Las teorías fundamentales del neopositivismo

En relación con las tesis fundamentales del neopositivismo hay que decir que a pesar de sus discordancias, profundas en ocasiones (como el caso de la polémica sobre los protocolos, o aserciones de observación), afirmaron lo siguiente:

1) El *principio de verificación* constituye el criterio de diferenciación entre *proposiciones sensatas y proposiciones insensatas*, de modo que este principio se presenta como un *criterio de significación* que delimita la esfera del lenguaje sensato con respecto al lenguaje sin sentido, que permite expresar el mundo de nuestras emociones y nuestros temores.

2) Con base en este principio, tienen sentido únicamente las proposiciones que pueden ser verificadas empírica o factualmente, es decir, las aserciones de las ciencias empíricas.

3) Las matemáticas y la lógica constituyen conjuntos de tautologías, estipuladas convencionalmente e incapaces de decir algo sobre el mundo.

4) La metafísica, junto con la ética y la religión, como no están conformadas por conceptos y proposiciones verificables factualmente, forman un conjunto de cuestiones aparentes (*Scheinfragen*) basadas en pseudoconceptos (*Scheinbegriffe*).

5) Para el filósofo responsable el trabajo que falta por hacer es el análisis de la semántica (relación entre lenguaje y realidad a la que se refiere el lenguaje), y de la sintáctica (relación entre los signos del lenguaje entre sí), del único discurso significativo, es decir, el discurso científico.

6) Por esto, la filosofía no es una doctrina, sino una actividad: *actividad clarificadora del lenguaje*.

Dadas la concepción del trabajo filosófico y la competencia de los neopositivistas en las diferentes ciencias, es fácil imaginar las grandes contribuciones que los vieneses aportaron al análisis de las ciencias empíricas (causalidad, induc-

ción, *status* de las leyes científicas, relación entre términos teóricos y términos observados, probabilidad, etc.), y de los fundamentos de la lógica y de las matemáticas (baste con recordar el trabajo de Kurt Gödel, labor que determinó un giro definitivo en los estudios de la lógica matemática). La realidad es que, en Viena, con la obra de los miembros del Círculo, se fortaleció la *filosofía de la ciencia*, entendida modernamente, como disciplina autónoma que tiende a la explicitación consciente y sistemática del método y de las condiciones de validez de las aserciones hechas justamente por los científicos.

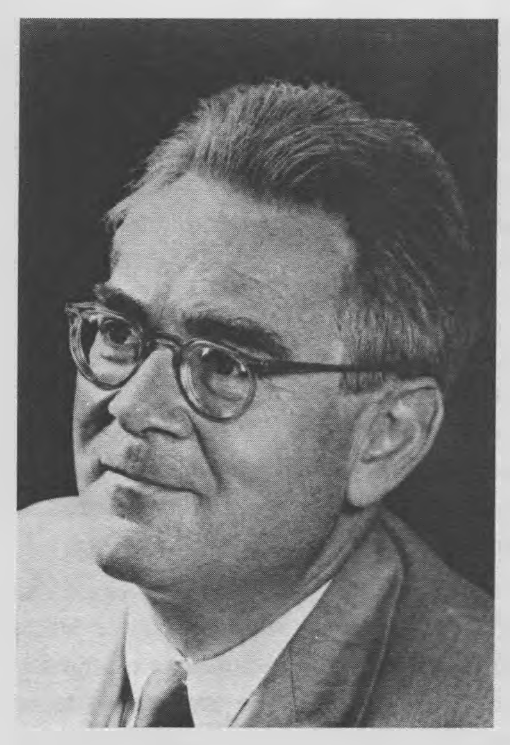
## 4. La antimetafísica del "Wiener Kreis"

La actitud antimetafísica es una constante de la filosofia neopositivista. Wittgenstein, en el *Tractatus logico-philosophicus* sostiene que "la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito en materia de filosofía no son falsas, sino carentes de sentido".

Tras las huellas de Wittgenstein, Schlick comparó a los metafísicos con actores que continúan recitando su insulsa parte, incluso cuando la platea ha quedado vacía. En el ensayo *Positivismo y realismo* (1932), escribió que "aserciones tales como 'realidad absoluta', o 'ser trascendental' u otras por el estilo, no significan nada más que determinados estados de ánimo".

Similar al ataque de Schlick es el que Carnap hace a la metafísica con base en el principio de verificación. "Ni Dios ni diablo alguno –escribió éste en *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (1932)– podrán darnos nunca una metafísica". Las proposiciones de la metafísica "sirven sólo para expresar sentimientos vitales". Quizás un metafísico, afirma Carnap, podría expresarse óptimamente en la música de Mozart: "Los metafísicos son músicos sin talento musical". Resumiendo, para Carnap, la metafísica surge cuando se aceptan como llenos de sentido, términos que no encuentran referencia en la experiencia y con tales términos (como: "absoluto", "cosa en sí", "incondicionado", etc.), se forman frases que pretenden, sin lograrlo, hablarnos de la realidad.

Por otra parte, para Neurath constituye una tarea impostergable, la de "poner en acción un lenguaje, lo más libre posible, de la metafísica". Autor de una sociología empírica, Neurath se oponía a la idea de Wittgenstein, para el cual un hecho debería *reflejarse* en la estructura de una proposición y combatió igualmente las conclusiones místicas del *Tractatus* y permaneció vigilante respecto de las infiltra-



Reichenbach (1891-1953) fue con Carnap director de la revista del Círculo, "Erkenntnis"

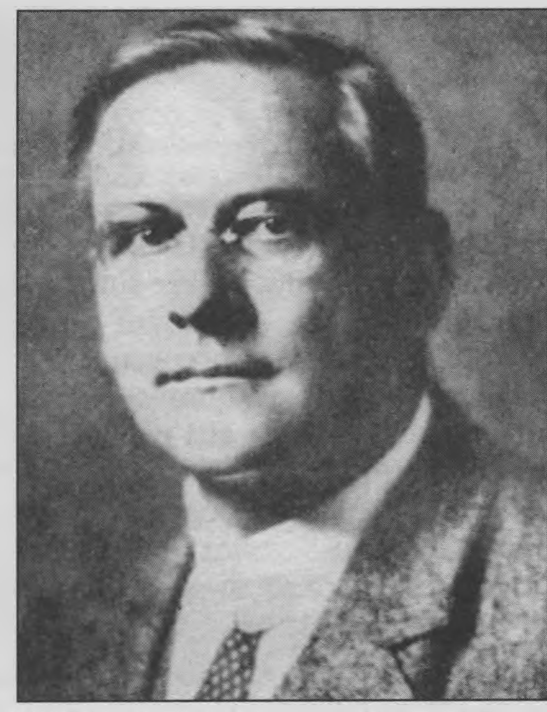
ciones metafísicas al interior de las discusiones del Círculo.

Su segunda mujer, Marie Neurath y R. S. Cohen recuerdan, al respecto, la siguiente anécdota: "Neurath interrumpía con frecuencia, gritando: "¡Metafísica!" durante la lectura del *Tractatus* de Wittgenstein en las reuniones del Círculo, irritando a Schlick quien se lo hizo saber. Hans Hahn, tratando de conciliar, le propuso a Neurath que sólo dijera "M". Luego de un prolongado murmullo, así lo contó más tarde Hempel, Neurath propuso a Schlick: "Pienso que ganaríamos tiempo y trabajo, si digo "no-M" cada vez que el grupo no esté hablando de metafísica". Para Neurath el conocimiento científico sólo puede ser el sistema de las proposiciones aceptadas en la época por los científicos y el rechazo de la metafísica constituía una batalla exactamente como si se tratara de salir contra un enemigo político. Ésta es, pues, la antimetafísica de Neurath.

Hans Reichenbach, en la *Introducción* al primer volumen de la revista del Círculo "Erkenntnis" ("Conocimiento"), dijo que es un hecho definitivamente progresista el abandono de cualquier metafísica o poesía de conceptos (*Begriffsdichtung*), abandono sucesivo de lo que el mismo Reichenbach llamó la desdivinización (*Entgötterung*) de la naturaleza.

## 5. Schlick y el principio de verificación

Ya se dijo que los primeros miembros del Círculo de Viena, leyeron y comentaron el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Éste había escrito que "comprender una proposición quiere decir saber cómo están las cosas en el caso de que sea verdadera". Esto suponía para Schlick (véase su ensayo *Significado y verificación*) que "el significado de una proposición es el método de su verificación".



Moritz Schlick (1882-1936) fue el fundador del Círculo de Viena

Tarea específica de la filosofía –dice Schlick en *Positivismo y realismo*– es la de aclarar el sentido de las aserciones y de las cuestiones". Y "el sentido de una proposición consiste únicamente en el hecho de que la proposición expresa un determinado estado de cosas", entonces es necesario mostrar si se quiere indicar el sentido de una proposición. Por lo tanto, "cada vez que queramos encontrar el sentido de una proposición debemos transformarla mediante la introducción de definiciones sucesivas, hasta que, por último, nos encontraremos ante palabras que no podrán ser definidas ulteriormente con palabras, es decir, cuyo significado sólo podrá ser mostrado directamente. El criterio para la verdad o falsedad de una proposición consiste en el hecho de que, bajo determinadas condiciones, algunos eventos se producen o no. Si esto queda constituido, se establece todo aquello de lo que se habla en la proposición y así se conoce su sentido". Es obvio que la verificabilidad en cuestión no es una verificabilidad de hecho, sino de principio, "puesto que el sentido de una proposición no depende; naturalmente del hecho de que las circunstancias, en las cuales nos encontramos directamente en un tiempo dado, permitan o impidan su verificación factual. La proposición 'en la otra cara de la luna hay montañas de 300 metros de altura' es, sin lugar a dudas, absolutamente sensata, aunque nos falten los medios técnicos para verificarla".

Esta era también la línea de Carnap, autor de la *Construcción lógica del mundo* (1928), en la cual la reducción de todas las proposiciones de las ciencias, efectuada por el "sistema de constitución" (*Konstitutionssystem*) hacía que todo el edificio del lenguaje sensato, para que fuera significativo, debía apoyarse en los *Elementarerlebnisse*, es decir, sobre los datos de experiencia inmediata.

**Verificación (principio de).** El principio de verificación es un principio hecho precisamente por los neopositivistas del Círculo de Viena para separar los *asertos sensatos* de las ciencias empíricas, de los *asertos insensatos* de las diversas metafísicas y de los credos religiosos.

El principio es, pues, un principio de significación que tiende a delimitar el lenguaje sensato del lenguaje insensato. En la formulación de Waismann, dice así: "El sentido de una proposición es el método de su verificación".

Esto equivale a decir que sólo tienen sentido las proposiciones que pueden ser verificadas factualmente; por consiguiente, las proposiciones que no pueden ser verificadas carecen de sentido. Es oportuno anotar que si una proposición carece de sentido no significa decir que sea falsa, sino afirmar exactamente que no tiene sentido. El aserto "la luna tiene forma de un cuadrado" es una proposición falsa; la afirmación "la luna es un número primo" es una proposición insensata. Pues bien, para los neopositivistas los asertos metafísicos (como: "Dios existe", "Dios no existe", "la historia está guiada por una ley dialéctica ineludible", "el alma es inmortal" y asertos por el estilo) son insensatos porque no son verificables.

El principio de verificación no tuvo fácil aceptación al interior del Círculo de Viena.

Carnap, en su período americano, dejó de hablar de verificación y propuso los conceptos de controlabilidad y de confirmabilidad.

El "segundo" Wittgenstein sobrepasó el principio de verificación con su principio de uso y la teoría de los juegos del lenguaje.

Popper, por su parte, criticó desde el comienzo el principio de verificación; y en vez de diferenciar entre lenguaje sensato e insensato, propuso, con su criterio de falsabilidad, una demarcación entre ciencia y no ciencia.

Carnap es extremadamente claro: fuera de las expresiones de la lógica y de las matemáticas que son únicamente transformaciones tautológicas, no hay fuente de conocimiento más allá de la experiencia: no hay ningún juicio sintético *a priori*, ninguna intuición, ninguna visión eidética. Las palabras tienen significado sólo cuando indican algo factual, los asertos tienen sentido sólo si expresan un posible estado de cosas; de otro modo, en el primer caso se tiene un *Scheinbegriff* (pseudoconcepto) en el segundo, un *Scheinsatz* (pseudoproposición). Y sólo si podemos decidir con base en los datos de la experiencia será posible –escribe Carnap en la *Sintaxis lógica del lenguaje*– situarnos fuera de "aquel confuso embrollo de problemas que se conoce con el nombre de filosofía". [Textos 1-2]

## 6. Neurath y el fisicalismo

El principio de verificación fue rápidamente sometido a severas críticas. A muchos les pareció, rápidamente, un principio metafísico (o para ser más exactos, criptometafísico)

que condenaba, en nombre de la ciencia, apriorísticamente el *sentido* de cualquier otro discurso. Pero, fuera de esto, con el principio de verificación parecía que la ciencia no encontraba un sistema capaz de salvarla, dado que la ciencia se fundaba sobre experiencias totalmente subjetivas e invalidadas de solipsismo como las *Erlebnisse*. Las proposiciones elementales o protocolos eran, como lo anotó Kraft, algo psicológico y no lógico. Además, formulado el principio de verificación, se encuentra uno ante este dilema: o el criterio es una aserción factual y entonces no es ya una norma absoluta con la que se pueda juzgar el lenguaje como significativo o insignificante; o, por el contrario, se afirma como una norma y, por lo tanto, cae en un *impasse* en cuanto la norma, por dicho principio, no tiene sentido.

Ahora bien, en el intento de superar esta situación difícil de la primera fase del Círculo (la llamada "fase semántica"), Neurath, seguido por Carnap, invierte la orientación semántica en *dirección sintáctica*, o como se dice, *fisicalista*. Para resolver cualquier perplejidad, Neurath, en *Ciencia unificada y psicología* (1933), afirmó la necesidad de ponerse en un lenguaje en el que todas las proposiciones debieran ya *desde el comienzo*, resultar intersubjetivas. Y, para esto, no es necesario partir de la concepción, viciada irremediablemente de metafísica, según la cual se asume el lenguaje en su función de *representación proyectiva de los hechos*. El lenguaje ha de ser tomado como un hecho físico, como un conjunto de sonidos y signos. La ciencia es la totalidad de las aserciones empíricas orales o escritas y ellas –rastros de tinta o sistema de ondas aéreas– son al mismo tiempo aquello de lo que habla la ciencia y con lo que se expresa. "La teoría del lenguaje –escribe Neurath en *Fisicalismo* (1931)–, puede asemejarse completamente a la teoría de los procesos físicos, estamos siempre en el mismo ámbito". Resumiendo, no podemos salirnos del lenguaje y ser al mismo tiempo acusadores, acusados y jueces; nosotros aumentamos la ciencia aumentando la cantidad de las proposiciones, además de las que ya están en uso y creando un sistema sin contradicciones, apto para hacer predicciones exitosamente. "Nosotros sólo podemos afirmar, precisa Neurath en *Sociología en el fisicalismo* (1931-1932), que hoy operamos con el sistema espacio-temporal que corresponde a la física".

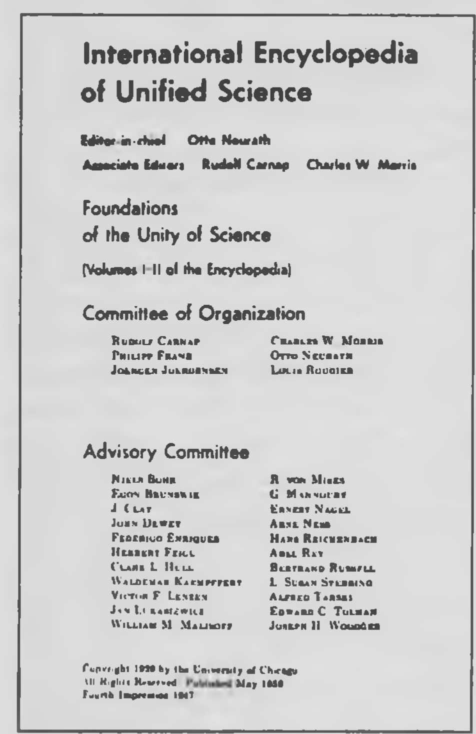
La aceptación del lenguaje como circunstancia física y la eliminación de su función de representación proyectiva de los hechos, llevan a un cambio radical en el criterio de *aceptabilidad*. La teoría de la verdad como *correspondencia* entre una proposición y un hecho, es sustituida por la de la verdad como *coherencia entre las proposiciones*. Luego una proposición es "no-correcta" si no está de acuerdo con las otras proposiciones reconocidas y aceptadas en el corpus de las ciencias, de lo

contrario, es "correcta". Este es el único criterio con el que puede proyectarse una *enciclopedia de la ciencia unificada*, utilizando el único lenguaje sensato, que es el de las ciencias físicas.

Neurath habla (en el escrito *Sociología empírica* de 1931), de enciclopedia y no de sistema, por la apertura y el estado incompleto que distinguen a la primera, en la que se puede hacer confluir los resultados anónimos de la diversas ciencias positivas, o por decirlo con Nietzsche, "las verdades sin pretensiones", las cuales, al contrario de los errores fascinantes de las edades metafísicas, evitan llegar a convertirse en un mausoleo y permanecen como una fuerza intelectual viva y útil a la humanidad.

## 7. Carnap y el lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia

Las ideas radicales sobre el fisicalismo, propuestas por Neurath, proporcionaron en el Círculo puntos muy fuertes de discusión. Carnap fue quien, más que ningún otro, sufrió la influencia de Neurath. Pero, dado que en opinión de Carnap las formulaciones de Neurath eran "en absoluto inaceptables", fue él mismo quien intentó un replanteamiento de éstas para una fundamentación más apta del fisicalismo.



**International Encyclopedia of Unified Science**

Editor-in-chief Otto Neurath
Associate Editors Rudolf Carnap Charles W. Morris

**Foundations of the Unity of Science**

(Volumes I–II of the Encyclopedia)

**Committee of Organization**

Rudolf Carnap — Charles W. Morris
Philipp Frank — Otto Neurath
Joergen Joergensen — Louis Rougier

**Advisory Committee**

Niels Bohr — R. von Mises
Egon Brunswik — G. Mannoury
J. Clay — Ernest Nagel
John Dewey — Arne Ness
Federigo Enriques — Hans Reichenbach
Herbert Feigl — Abel Rey
Clark L. Hull — Bertrand Russell
Waldemar Kaempffert — L. Susan Stebbing
Victor F. Lenzen — Alfred Tarski
Jan Lukasiewicz — Edward C. Tolman
William M. Malisoff — Joseph H. Woodger

Copyright [illegible] by the University of Chicago
All Rights Reserved Published May [illegible]
Fourth Impression [illegible]

Frontispicio de la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*, qu tuvo entre sus promotores a Otto Neutra, Rudolf Carnap y Charles D Morris

Como se dijo, en Neurath el fisicalismo tenía dos núcleos: la concepción del lenguaje como hecho físico (concepción que dejaba de lado la cuestión del lenguaje como "proyección" del mundo) y la exigencia de una ciencia unificada con base fisicalista. Carnap aceptó, sin duda, la tesis de la universalidad de la lengua fisicalista, pero sin insistir en la reducción del lenguaje a un hecho físico y por ende sin rechazar la función simbólica de los signos. En efecto, *El lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia* (1931), y *La psicología en el lenguaje fisicalista* (1932), escritos en defensa del fisicalismo, con-

ciernen casi exclusivamente al tema de la universalidad de la lengua fisicalista. "Nosotros –escribe Carnap– en *Filosofía y sintaxis lógica* (1935), en las discusiones del Círculo de Viena, llegamos a la conclusión de que el lenguaje físico es el lenguaje-base de toda la ciencia, uno universal que abarca todos los contenidos de cualquier otro lenguaje científico". Según él, el *lenguaje físico* debe ser tomado como el de la ciencia unificada (en la cual entran también la psicología y la sociología, es decir, las llamadas "ciencias del espíritu") porque tiene las tres características de la *intersensualidad*, la *intersubjetividad* y la *universalidad*.



Rudolf Carnap (1891-1970), miembro del Círculo de Viena, y uno de los representantes más eminentes del neoempirismo contemporáneo

Ciertamente, podemos admitir fácilmente con Carnap, que el fisicalismo es una tesis lógica, que no habla de cosas sino de palabras. Pero estas palabras, ¿de qué hablan? ¿Cómo se puede determinar la relación lenguaje-realidad? La polémica entre Schlick y Neurath se desató precisamente respecto de esta relación. En el fondo, el asunto no le interesaba mucho a Carnap, dedicado, en este período, a la *Sintaxis lógica del lenguaje* y, por lo tanto, a la determinación de las estructuras formales, de la sintaxis lógica, de los lenguajes. Pero, si a Carnap poco le interesaba, en cambio para Schlick el problema era urgente, no podía resignarse a la propuesta de los "convencionalistas", quienes decían que se debía considerar como válido todo lenguaje no contradictorio. Un lenguaje no contradictorio, en efecto, *no es suficiente* para dar razón de la ciencia: asimismo, una fábula bien estructurada puede no ser contradictoria, pero no por esto debe ser considerada como científica.

De todos modos, Schilck, aunque no encontraba formulaciones adecuadas para su criterio, desempeñó en el Círculo la función dialéctica de la continua referencia a los hechos, referencia que, como dice Russell, hace verdadera cualquier aserción. Esto en contra de los convencionalistas (Neurath y en parte también Carnap) quienes, preocupados por una supuesta infiltración de la metafísica en el pensamiento de Schlick, casi terminaron por abandonar el empirismo. Pareció

que los convencionalistas olvidaron que la finalidad de las palabras era la de ocuparse de cosas distintas de estas mismas. Les parecía que la ciencia fuera, más o menos, como una fábula bien estructurada: se trata siempre del juego de los signos. Schlick, sin embargo, insistió sobre el hecho de que la ciencia es ciertamente un juego de signos, pero que se juega sobre el tablero de la naturaleza. Los convencionalistas, dice Russell, parecen decir: "En el principio estaba el verbo"; y Schlick quiso afirmar que "en el principio estaba lo que el verbo significa".

## 8. El transplante del neopositivismo a Norteamérica

Aproximadamente, de 1930 a 1938, año de la anexión nazi de Austria, se asiste a la fase del *despegue internacional* del Círculo de Viena. Esta fase se caracteriza por reconocimientos muy autorizados e importantes adquisiciones doctrinales, como también por la desaparición de Schlick (asesinado por uno de sus exalumnos, en 1936. Dos años antes había muerto Hans Hahn) y por el progresivo éxodo del grupo inicial, con el consiguiente "transplante" del movimiento de pensamiento, ya conocido como "neopositivismo" o "positivismo lógico" o "empirismo lógico", sobre todo más allá del Atlántico, es decir, a Estados Unidos.

El ingreso del neopositivismo en Norteamérica, permitió a los filósofos de Estados Unidos, por un lado, afinar analíticamente la propia orientación científica, centrándose sobre problemas metodológicos bien delimitados, y por otro, indujo a los pensadores de origen europeo a enriquecer, con consideraciones de carácter semántico-pragmático, su perspectiva filosófica, atenuándose el énfasis inicial formalista en materia de lenguaje.

Para concluir, hagamos alusión a la empresa, desde el punto de vista de la colaboración orgánica entre los mencionados investigadores, con el documento más representativo: *Internacional Encyclopedia of Unified Science* (*Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*). La idea de una antología enciclopédica de las ciencias fue de Otto Neurath, quien, a partir de 1920, la cultivó con tenacidad. El encuentro de algunos representantes del Círculo de Viena con pensadores norteamericanos, como Morris, Nagel, Lenzen, Bloomfield, permitió a Neurath preparar un programa válido de trabajo y a partir de 1938, ponerlo en marcha bajo la dirección de Carnap y de Morris. La llegada de la guerra, el apaciguamiento del anhelo unitario de varios colaboradores, especialmente luego de la muerte de Neurath en 1945, perjudicaron el pleno desarrollo de la iniciativa.

## 9. Liberalización y superación de las tesis neopositivistas

### 9.1 La filosofía del "segundo" Wittgenstein y su influencia

Las dificultades con las que se encontraron las tesis neopositivistas y, sobre todo, el principio de verificación, no se ocultaron por completo. Más aún, fueron formuladas con claridad y el esfuerzo por superarlas condujo, por una parte, a la nueva filosofía de Wittgenstein (a aquélla del llamado "segundo" Wittgenstein); y por otra, a la epistemología de la falsación de Karl Popper y además a la liberalización del neopositivismo llevada a cabo por Rudolf Carnap.

En enero de 1929, Wittgenstein volvió a Cambridge, retomó su trabajo filosófico e hizo una serie de observaciones. Las notas escritas de enero de 1929 a septiembre de 1930 las reunió en un manuscrito titulado *Observaciones filosóficas*, que constituyeron el documento por el que es posible controlar el distanciamiento de sus concepciones filosóficas del *Tractatus*, en el cual se inspiró el Círculo de Viena, y la apertura a nuevas perspectivas más liberales. Si para el "primer" Wittgenstein, "el sentido de una proposición es el método de su verificación", ahora en las *Observaciones filosóficas*, él dice: "Lo que significa una palabra se sabe cuando se observa cómo es usada. Y si se ha conocido su uso, entonces se ha sabido lo que ella significa". Si la filosofia del primer Wittgenstein había estimulado a los del Círculo a construir un lenguaje perfecto, ahora la introducción, por parte del mismo Wittgenstein, del *principio del uso* (según el cual, el significado de una palabra es su uso en la lengua) impulsó a los seguidores del neopositivismo a reexaminar su actitud intransigente y, sobre todo, su proyecto de construcción de un lenguaje privilegiado.

Al cambio de Wittgenstein de su fase rígida del *Tractatus* a la fase liberal de las *Observaciones filosóficas*, es necesario añadir las críticas que Karl Popper hacía al principio de verificación, a partir de la *Lógica del descubrimiento científico* de 1934. Este se le antojaba contradictorio, criptometafísico e incapaz de dar cuenta de las leyes universales de las ciencias empíricas. En la autobiografía, *La investigación no tiene fin*, él se pregunta, a propósito de la disolución del Círculo: "¿Quién es el responsable?", y responde: "Creo que debo admitir mi responsabilidad".

El primero y el que más abrió la liberalización del Círculo respecto del empirismo, fue R. Carnap, a partir de los años treinta, mientras enseñaba en Praga.

De acuerdo a la concepción inicial del *Wiener Kreis*, el sistema de conocimiento, aun llegando a ser cada vez más amplio, era considerado como un sistema cerra-

do, en este sentido: según los del Círculo –por lo menos en los comienzos de su trabajo– había un mínimo de conocimiento, el de lo dado inmediatamente, que era indudable; suponían que cualquier otro tipo de conocimiento se apoyaba sólidamente sobre esta base y que, por lo tanto, podía establecérselo con una certeza igual. Esta era la imagen que el mismo Carnap había proporcionado en la *Construcción lógica del mundo*. Esta concepción, íntimamente ligada al principio de Wittgenstein de la verificabilidad, implicaba simultáneamente una (no muy sostenible) imagen justificadora de la ciencia.

## 9.2 La crítica del principio de verificación

En efecto, el principio de verificación (al menos como fue formulado en los primeros tiempos del Círculo) es incapaz de dar razón de la ciencia por dos motivos principales: en primer lugar, las afirmaciones protocolares (o de base o de observación), no son incontrovertibles y además –y esta es la cuestión central– una serie un tanto numerosa de observaciones análogas reiteradas no logra fundamentar lógicamente las leyes universales de la ciencia. Por todo esto, Carnap, en *Controlabilidad y significado* (1936), habló en vez de verificabilidad, de *controlabilidad* y de *confirmabilidad*: "Diremos que una proposición es controlable si, de hecho, conocemos un método para proceder a su eventual confirmación; mientras podemos decir que es confirmable, si sabemos bajo qué condiciones sería en principio confirmada".

Carnap distingue, además, entre confirmabilidad completa y confirmabilidad incompleta: la primera se da cuando una proposición puede ser reducida a una clase finita de proposiciones que contienen predicados observables (por ejemplo, "todas las manzanas de esta canasta son rojas"); mientras que una proposición es confirmable incompletamente si hay una clase infinita de proposiciones que contienen predicados observables y son consecuencias de la proposición dada. (Así, por ejemplo, la proposición universal "todos los metales se calientan, se dilatan" es confirmable incompletamente).

La exigencia de confirmabilidad incompleta es, para Carnap, una formulación suficiente del principio del empirismo: una formulación capaz de dar cuenta del conocimiento científico, capaz de distinguirla de las aserciones metafísicas y sin los defectos de los que estaba lleno el principio de verificación.

# II. El *operacionismo* de Percy Williams Bridgman

√ Cercano a algunos núcleos teóricos del neopositivismo, y también en los años entre las dos guerras, se encuentra el *Operacionismo* del físico norteamericano Percy Williams Bridgman (1882-1961), perspectiva que él había elaborado en dos volúmenes: *La lógica de la física moderna* (1927) y *La naturaleza de la teoría física* (1936). Para Bridgman la actitud del físico ha de ser "una actitud de puro empirismo"; esto, en su opinión, equivale a *"reducir el significado de los conceptos científicos a una operación empírica o a un conjunto de operaciones"*. Así, por ejemplo, el concepto de longitud se reduce a las operaciones por las cuales la longitud es medida". "*El concepto es sinónimo del correspondiente grupo de operaciones*". Bridgman creía que el acercamiento operacionista nos habría permitido evitar muchas cuestiones y habría reformado "el arte social de la conversación".

*Reducir el significado de los conceptos a un conjunto de operaciones*
→ § 1-2

## 1. Los conceptos reducidos a operaciones

La teoría o imagen de la ciencia que se ha llamado operacionismo (o operacionalismo u operativismo) se debe al físico (y premio Nobel) norteamericano Percy Williams Bridgman (1882-1961), quien la elaboró en dos volúmenes (*La lógica de la física moderna*, 1927 y *La naturaleza de la teoría física*, 1936) y luego especificada, poco a poco, en una serie de ensayos escritos entre 1934 y 1959.


Percy Williams Bridgman (1882-1961), premio Nobel de física (1946), fue el teórico del operacionismo

Frente a los revolucionarios avances de la física contemporánea, Bridgman sostiene en la *Lógica de la física moderna* que "la actitud del físico debe [...] ser de puro empirismo. Él no debe admitir ningún principio *a priori* que determine o limite las posibilidades de nuevas experiencias. La

**Operacionismo**. Es la concepción de la ciencia propuesta por P. W. Bridgman en trabajos clásicos como *La lógica de la física moderna* (1927) y *La naturaleza de la teoría física* (1936). Esta concepción sostiene que el significado de los conceptos científicos se reduce a una operación empírica o a un conjunto de operaciones. En otros términos: "Por *concepto* entendemos un *grupo de operaciones, el concepto es sinónimo del correspondiente grupo de operaciones*".

Así, el concepto de "longitud" consiste en las operaciones de medida de longitud. Si el concepto no es físico, sino matemático, entonces las operaciones serán de tipo mental. Mientras que conceptos como los de espacio y tiempo absolutos resultarán sin sentido porque no es posible reducirlos a un conjunto de operaciones.

Los defectos del operacionismo son los de un empirismo demasiado rígido; entre sus méritos está el de haber introducido una sutil claridad y haber desalentado una cierta verbosidad filosófica.

experiencia está determinada sólo por esta misma. Esto significa prácticamente que debemos renunciar a la pretensión de que toda la naturaleza sea contenida en una fórmula, simple o compleja". El reconocimiento de la "esencial imposibilidad de extrapolar el sentido de los experimentos por encima de los límites actuales" hará que "nuestra experiencia del momento no haga hipotecas al futuro". Y porque sólo la experiencia es la guía de sí misma, Bridgman sostiene que es necesario *reducir el significado de los conceptos científicos a una operación empírica o a un conjunto de operaciones.*

Podemos ilustrar, dice Bridgman, esta nueva actitud respecto de los conceptos, tomando en consideración el concepto de longitud. "¿Qué se entiende por longitud de un objeto? Evidentemente sabemos qué entendemos por longitud si podemos decir cuál es la longitud de cualquier objeto y al físico no le falta nada más. Para encontrar la longitud de un objeto, debemos realizar determinadas operaciones físicas. El concepto de longitud resulta por lo tanto fijado cuando se fijan la operaciones por las cuales se mide la longitud; es decir, el concepto de longitud implica ni más ni menos que el grupo de operaciones con las que se determina la longitud. En general, por *concepto* entendemos un *grupo de operaciones, el concepto es sinónimo del correspondiente grupo de operaciones*".

## 2. Considerar lo que hace la teoría

Es evidente, escribe Bridgman en *La lógica de la física moderna*, que si se define un concepto no en términos de propiedad, sino en *términos de operaciones efectivas*, entonces "evitamos el peligro de reconsiderar nuestra actitud hacia la naturaleza. En efecto, si

la experiencia se describe siempre en términos de experiencia, continuamente habrá correspondencia entre experiencia y nuestra descripción de la misma".

Estos, *in nuce*, son los núcleos teóricos fundamentales de la concepción operativista de la ciencia. Y una primera e inmediata consecuencia de esta concepción es que, una vez adoptado el punto de vista operativo, toda una serie de problemas y de conceptos quedarían sin significado. "Si una cuestión específica tiene sentido, ha de ser posible hallar operaciones por las cuales se le pueda dar una respuesta. En muchos casos se verá que tales operaciones no pueden existir y que, por lo tanto, la cuestión no tiene sentido. Por ejemplo, no tiene sentido preguntarse si una estrella está en reposo o no. Otro ejemplo, es la cuestión propuesta por Clifford a saber, si no es posible que, al moverse el sistema solar de una parte del espacio a otro, la escala absoluta de magnitudes cambie, pero de tal modo que puedan afectar igualmente a todos los objetos, de manera que el cambio de escala no sea nunca perceptible". Así, también, en la perspectiva operacionista "muchas de las cuestiones planteadas en torno a objetos sociales y filosóficos resultarían sin significado, una vez que se examinen desde el punto de vista de las operaciones".

Bridgman deseaba que el pensamiento operativo (más fácil, por una parte, que el inaplicable empleo en él de antiguas generalizaciones e idealizaciones; y por otra, más difícil, dado que con frecuencia las implicaciones operativas de un concepto están bastante ocultas), hubiera reformado "el arte social de la conversación" y que el efecto final hubiera sido "una economía de las energías individuales a favor de intercambios de ideas más estimulantes e interesantes".

## III. *La epistemología de Gaston Bachelard*

√ Matemático y filósofo francés, Gaston Bachelard (1884-1962) enseñó en la Universidad de Dijon y sucesivamente, hasta 1954, en la Sorbona. Su pensamiento está consignado en obras como: *El nuevo espíritu científico* (1934), *La formación del espíritu científico* (1938); *La filosofía del no* (1940); *El racionalismo aplicado* (1949); *El materialismo racional* (1953). La filosofía de Bachelard es no-positivista (y no-neopositivista) de las ciencias; la influencia de su filosofía se ha experimentado a través del tiempo y sus ideas, como la de la "ruptura epistemológica" o de "obstáculo epistemológico" y, sobre todo, su consideración de la historia de la ciencia como instrumento primario en el análisis de la racionalidad, se revelaron, en nuestros días, cada vez más importantes.

*Una filosofía no-positivista* → § 1

√ El filósofo –escribe Bachelard– debe ser contemporáneo de la ciencia de su tiempo; y esto porque la filosofía está siempre retardada en el cambio respecto del saber científico, con la consecuencia de que la ciencia no tiene la filosofía que se merece. Es necesario entrar de verdad dentro de la ciencia para entender que no es la razón filosófica la que enseña a la ciencia, sino que es *"la ciencia la que instruye a la razón"*; y para comprender –de modo diferente del de los neopositivistas– que "un poco de metafísica nos aleja de la naturaleza, sin embargo mucha metafísica nos acerca".

*"Coupures" y obstáculos epistemológicos*
→ § 2-7

Diversamente también de los neopositivistas, Bachelard presta atención a la historia de la ciencia; ésta le hace decir –en *La formación del espíritu científico*– que siempre se conoce contra un conocimiento anterior ("No hay verdad sin error rectificado"), que la investigación avanza mediante sucesivas *rupturas epistemológicas*, aunque tales rupturas efectivas o *coupures* no son pasos muy fáciles ya que el investigador se encuentra frecuentemente con aquellos que Bachelard llamó *obstáculos epistemológicos* (por ejemplo, el *obstáculo animista*: "La palabra *vida* es mágica. Es una palabra valorizada").

## 1. Vida y obra



Gaston Bachelard (1884-1962) epistemólogo e historiador de la ciencia, ejerció un gran y justificado influjo. Propuso un no-positivismo radical y deliberado.

Gastón Bachelard nació en Bar-sur-Aube, en la Francia septentrional, en 1884. A los 28 años se doctoró en matemáticas; a los 36, en filosofía; se alistó en el ejército en agosto de 1914, fue licenciado en 1919. De 1919 a 1928 enseñó física y ciencias naturales en el Collage de Bar-sur-Aube. En 1928, fue encargado de un curso complementario de filosofía en la Universidad de Dijon, en donde enseñó hasta 1940, año en el que sucedió en la Sorbona a Abel Rey en la cátedra de historia y filosofía de la ciencia. Allí enseñó hasta 1954. Murió en París en 1962.

Las obras epistemológicas de Bachelard (*El pluralismo coherente de la química moderna*,

1932; *Las intuiciones atomísticas; ensayo sobre la clasificación*, 1933; *El nuevo espíritu científico*, 1934; *La dialéctica de la duración*, 1936; *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1938; *La filosofía del no*, 1940), aparecen en un período en el que la filosofía de la ciencia (piénsese precisamente en el neopositivismo vienés o también en el operacionismo norteamericano), se presenta por una parte, antimetafísica y esencialmente ahistórica, por otra. Es verdad que Bachelard continuará su trabajo de epistemólogo e historiador de la ciencia aun después de la Segunda Guerra Mundial (*El racionalismo aplicado*, 1949; *La actividad racionalista de la física contemporánea*, 1951; *El materialismo racional*, 1953), sin embargo, se debe decir que aun en estos años, sin que el pensamiento de Popper y su escuela se hubiera difundido, la filosofía científica (es decir, unida a la ciencia y que pretendía dar razón de la ciencia) era aun el neopositivismo.

## 2. La ciencia no tiene la filosofía que se merece

Pues bien, la epistemología de Bachelard (seguida luego de diferentes modos por Canghuilhem, Foucault y Althusser), por la época en la que surgió y se desarrolló, representa el pensamiento, cargado de novedad, de un filósofo solitario (pero no aislado), que, dentro de la tradición francesa de la reflexión sobre la ciencia (Meyerson, Poincaré, Duhem) sobrepasa la filosofía "oficial" de la ciencia de sus días (el neopositivismo) y propone, como escribió Althusser, un *no-positivismo radical y deliberado*.

Presupuesto lo anterior, es necesario hacer presente de inmediato que (dejando de lado aquí todos los estudios que Bachelard dedicó a la actividad fantástica, es decir, a la *rêverie*: *El psicoanálisis del fuego*, 1938; *La poética del espacio* 1957; *La poética de la ensoñación*, 1960) los rasgos fundamentales del pensamiento de Bachelard pueden ser reducidos a los cuatro siguientes:

1) El filósofo debe ser "contemporáneo" de la ciencia de su tiempo.
2) Tanto el empirismo de tradición baconiana, como el racionalismo idealista son incapaces de dar cuenta de la real y efectiva práctica científica.
3) La ciencia es un acontecimiento esencialmente histórico.
4) La ciencia posee un "carácter social ineludible".

En *El materialismo racional*, Bachelard constata con amargura que "la ciencia no tiene la filosofía que se merece". La filosofía ha estado siempre retrasada en el

cambio que ha de dar respecto del saber científico. Y a la "filosofía de los filósofos" Bachelard busca oponer "la filosofía producida por la ciencia": es decir, lo que caracteriza a la filosofía de los filósofos son atributos como la unidad, la clausura, la inmovilidad, mientras que los rasgos distintivos de la "filosofía científica" (o creada por la ciencia), son la falta de unidad y de centro, la apertura y la historicidad. "Pediremos [...] a los filósofos –dice Bachelard en la *Filosofía del no*– que rompan con la ambición de encontrar un solo punto de vista fijo, para juzgar a una ciencia tan amplia y tan cambiante como la física". Para Bachelard, la filosofía de las ciencias es dispersiva, *distribuida*: "Se debería fundar una filosofía del detalle epistemológico, una filosofía *diferencial* para contraponer a la filosofía *integral* de los filósofos. Esta sería diferencial, encargada de medir el futuro de un pensamiento". Este tipo de filosofía "es la única *filosofía abierta*. Toda otra filosofía propone sus principios como intangibles, sus verdades primeras como totales y adquiridas. Cualquier otra filosofía se enorgullece de su *clausura*".

## 3. La ciencia es la que instruye a la razón

En *El racionalismo aplicado* Bachelard afirma que "la epistemología debe ser tan móvil como la ciencia". Pero es obvio que, para que se dé una filosofía dispersiva, distribuida, abierta, diferencial y móvil, es necesario entrar dentro de las prácticas científicas sin juzgarlas desde afuera; en resumen, se requiere que el filósofo tenga confianza en el científico, que él mismo sea científico (*savant*) antes que *philosophe*.

En opinión de Bachelard, existen pocos pensamientos filosóficamente más diferenciados del pensamiento científico. "El papel de la filosofía de la ciencia es el de hacer el censo de esta variedad y mostrar todo lo que los filósofos aprenderían si quisieran meditar el pensamiento científico contemporáneo". Mientras que los neopositivistas estuvieron buscando un principio rígido (el principio de verificación) capaz de separar netamente la ciencia de la no-ciencia, Bachelard no acepta un criterio *a priori* que tenga la pretensión de captar la esencia de la cientificidad. No es la razón filosófica la que enseña a la ciencia, sino más bien "*es la ciencia la que instruye a la razón*".

Por tanto, a diferencia, de los neopositivistas, Bachelard no acepta un principio que establezca *a priori* la cientificidad de las ciencias, ni el rechazo de la historia que llevan a cabo los propios neopositivistas. Por otro lado, Bachelard combate contra la filosofía de los filósofos pero no considera –como hicieron los filósofos del Círculo de Viena– que la metafísica sea insensata o indiferente para

la ciencia. Bachelard escribe: "El espíritu puede cambiar de metafísica; no puede ignorar la metafísica". Y si bien es cierto que "un poco de metafísica nos aleja de la naturaleza, mucha metafísica nos acerca a ella".

Se ve, pues, por lo dicho, que Bachelard no nutre prejuicios antifilosóficos o antimetafísicos en nombre de la ciencia. Él se opone a la filosofía que no sea contemporánea a la ciencia; se burla de los filósofos que "piensan antes de estudiar" y bajo cuya pluma "la relatividad degenera en relativismo, la hipótesis en suposición, el axioma en verdad primera". Estos juicios despectivos respecto de la "filosofía de los filósofos" surgen de la decidida voluntad de Bachelard "de dar a la filosofía –así escribió Canguilhem– una *oportunidad* para que llegue a ser contemporánea de la ciencia".

## 4. Las "rupturas epistemológicas"

Según Bachelard no podemos considerar la ciencia independientemente de su devenir. El "científico real" no es inmediato y primario: "*Tiene necesidad de recibir un valor convencional. Es necesario que sea aceptado en un sistema teórico.* Aquí, como en todas partes la objetivación domina a la objetividad". El "dato científico", por lo tanto, es siempre relativo a sistemas teóricos. El científico no parte nunca de la experiencia pura. A tal propósito, en *La formación del espíritu científico*, Bachelard escribió que: "Se conoce *contra* un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal elaborados, superando lo que, al interior del mismo espíritu, obstaculiza la espiritualización. El espíritu no es nunca joven, cuando se presenta a la cultura científica. Incluso, es muy viejo, porque tiene la edad de sus prejuicios. Acceder a la ciencia quiere decir, espiritualmente, rejuvenecer, o sea, aceptar un brusco cambio que ha de contradecir un pasado".

Estas *sucesivas* contradicciones del "pasado" son, según Bachelard, auténticas *rupturas* (*coupures*) epistemológicas que implican, de vez en cuando, la negación de algo fundamental (presupuestos, categorías centrales, métodos) sobre lo que se regía la investigación de la fase anterior: y la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, que ponen en discusión los conceptos de espacio, tiempo, causalidad, representarían algunas de las más clamorosas confirmaciones de la idea de ruptura epistemológica. Entonces, la historia de la ciencia avanza mediante sucesivas rupturas epistemológicas. Pero se da una ruptura –sostiene Bachelard contrariamente a muchos otros, Popper entre ellos– también entre saber común y conocimiento científico: "El conocimiento vulgar –escribe Bachelard– tiene siem-

**Ruptura (coupure) epistemológica.** Es un concepto creado por Gaston Bachelard.

La ciencia se desarrolla mediante sucesivas *rupturas* (coupures): "Se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal elaborados, superando lo que, al interior del mismo espíritu, obstaculiza la espiritualización". Estas sucesivas destrucciones de los conocimientos anteriores, son, precisamente, *rupturas* epistemológicas, negaciones de algo fundamental (presupuestos, conceptos cruciales, métodos) sobre lo que se regía la fase anterior de la investigación: la teoría de la relatividad, poniendo en discusión conceptos como los de espacio y tiempo absolutos, es un ejemplo típico de ruptura epistemológica en el curso de la ciencia física contemporánea.

pre más respuestas que preguntas. Tiene respuesta para todo". Mientras que el espíritu científico "nos impide tener opiniones sobre asuntos que no comprendemos, sobre asuntos que no sabemos formular con claridad. Antes que nada, es necesario saber plantear los problemas". Para un espíritu científico cada teoría *es* la respuesta a una pregunta".

El sentido y la *construcción* del problema son las características primeras del espíritu científico: el conocimiento vulgar está hecho de respuestas, el conocimiento científico vive en la agitación de los problemas. "El yo científico es un *programa de experiencias*, el no-yo científico, en cambio, es *problemática ya constituida*".

## 5. No hay verdad sin error rectificado

Más aún: a diferencia de las *routines* incorregibles de la experiencia común, el conocimiento científico avanza por sucesivas *rectificaciones* de las teorías precedentes: "*No hay verdad sin error rectificado*". Pero, por encima del sentimiento psicológico, "el espíritu científico –afirma Bachelard en *El nuevo espíritu científico*– es esencialmente rectificación del saber, una ampliación de los esquemas del conocimiento. Él juzga su pasado histórico condenándolo. Su estructura es la conciencia de los errores históricos. Desde el punto de vista científico, lo verdadero es pensado como rectificación histórica de un error en el tiempo, la experiencia como rectificación de la ilusión común y primitiva.

*Una verdad sobre el trasfondo de un error*: esta es la forma del pensamiento científico, cuyo método "es uno que busca el riesgo [...]. La duda está delante del método, no detrás, como en Descartes. Este es el motivo por el cual se puede decir sin

grandilocuencia –afirma Bachelard– que el pensamiento científico es comprometido. Él pone en juego continuamente su propia organización. Paradójicamente parece que el espíritu científico viva en la extraña esperanza de que el método mismo tropiece con un jaque vital. Esto porque el jaque trae como consecuencia el hecho nuevo y la idea nueva".

Las hipótesis científicas pueden sufrir los jaques; el espíritu no científico, en cambio, es el que permanece "impermeable a las desmentidas de la experiencia": esta es la razón por la que las *routines* son incorregibles y las ideas vagas son siempre verificables; por la cual es anticientífica la actitud de quien encuentra siempre la manera de verificar la propia teoría en vez de considerarla errada y, por lo tanto, rectificarla.

## 6. El "obstáculo epistemológico"

El conocimiento científico avanza por sucesivas rupturas epistemológicas; este es el modo como ella se acerca a la verdad. "No hemos encontrado ninguna solución posible al problema de la verdad, sino descartando errores cada vez más agudos".

Sólo que en el progreso de la ciencia, esa continua rectificación de los errores precedentes y de modo especial esas rectificaciones que constituyen auténticas *rupturas*, no son pasos que se dan con facilidad y esto por su choque con los que Bachelard llama "obstáculos epistemológicos".

Podríamos decir que el obstáculo epistemológico es una idea que impide y bloquea otras ideas: hábitos intelectuales incorregibles, inercia que hace que la cultura se estanque, teorías científicas enseñadas como dogmas, los dogmas ideológicos que dominan las diversas ciencias, son algunos de los obstáculos epistemológicos.

a) El primer obstáculo que se debe superar es el de la opinión: "La opinión, por principio, se equivoca; la opinión piensa mal; ella *no piensa*; *traduce* necesidades a conocimientos. Descifrando los objetos de acuerdo con su utilidad, se impide conocerlos. Nada se puede fundamentar sobre la opinión: es necesario sobre todo destruirla".

b) Otro obstáculo es la falta de sentido genuino de los problemas, sentido que se pierde cuando la investigación se atrofia dentro de la costra de los conocimientos que se dan por adquiridos, sin ser problematizados más. Mediante el uso, las

ideas –dice Bachelard– se *valorizan* indebidamente. Este es propiamente un factor de inercia para el espíritu. Se da el caso de que en ocasiones una idea dominante polarice el espíritu en su totalidad. "Un epistemólogo irreverente decía, hace unos veinte años, que los grandes hombres son útiles a la ciencia en la primera mitad de su vida, nocivos en la segunda mitad".

Obstáculos de gran importancia y difíciles para ser removidos son:

c) El de la *experiencia primera*, de aquello que pretende colocarse por encima de la crítica.

d) El que puede ser llamado el *obstáculo realista* y que consiste en la seducción de la idea de sustancia.

e) Finalmente, el que puede llamarse *obstáculo animista* ("la palabra vida es mágica. Es una palabra valorizada").

Ahora bien, ante estas realidades constituidas por los obstáculos epistemológicos, Bachelard propone un *psicoanálisis del conocimiento objetivo* orientado hacia la identificación y la exclusión de aquellos obstáculos que bloquean el desarrollo del espíritu científico.

Tal catarsis es precisamente necesaria si se quiere hacer posible el progreso de la ciencia, puesto que siempre se conoce en contra de un conocimiento anterior. [Textos 3]

## 7. Ciencia e historia de la ciencia

Todo esto muestra también la función de la *negación* al interior de nuestra actividad de conocimiento y al interior de la filosofía misma, que, en opinión de Bachelard, debe configurarse como una *filosofía del no*, decidida a rechazar las pretensiones de los viejos sistemas que querían presentarse como concepciones absolutas y totalizadoras de la realidad e imponer principios intangibles a la ciencia. La tesis de Bachelard es que la evolución del conocimiento no conoce fin y que la filosofía ha de ser instruida por la ciencia. Esto podrá perturbar al filósofo "sin embargo, es necesario llegar a una conclusión semejante si se desea definir la filosofía del conocimiento científico como una *filosofía abierta*, como la conciencia de un espíritu que se fundamenta trabajando sobre lo desconocido, buscando en la realidad lo que contradice conocimientos anteriores".

# SCHLICK

## 1. LA METAFÍSICA ES UN CÚMULO DE PSEUDOPROBLEMAS

*La actividad de una filosofía válida y fecunda consiste en la clarificación del sentido de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias empíricas. La metafísica, por su parte, es sólo un cúmulo de pseudoproblemas y pseudoproposiciones. La suerte de los metafísicos se parece a la de los actores que "insisten mucho en representar antes de darse cuenta de que los espectadores se han ido, poco a poco, a otra parte".*

Es fácil de entender que el trabajo de la filosofía no consista en afirmar proposiciones, es decir, que la determinación del sentido de los enunciados no pueda a su vez efectuarse por medio de enunciados. Si, en efecto, por ejemplo, aclaro el significado de mis palabras mediante proposiciones explicativas o definiciones, o sea con la ayuda de nuevas palabras, entonces hay que poner ulteriormente en cuestión el significado de éstas y así en adelante. Pero dicho proceso no puede continuar indefinidamente y encuentra siempre su epílogo en la presentación, en la exhibición material de lo que se entiende, o sea en la realización de algunos actos concretos. Y solamente estos no son ni capaces, ni necesitan posteriores explicaciones. La última determinación del significado, pues, se presenta siempre mediante *acciones*. Éstas constituyen la actividad filosófica.

Uno de los más graves errores del pasado es el de haber creído poder formular el sentido auténtico y el contenido último de las proposiciones mediante ulteriores enunciados, o sea, de poderlo representar bajo formas de conocimientos: he aquí el error de la "metafísica". La aspiración de los metafísicos ha sido siempre dirigida al absurdo fin de expresar el contenido puramente cualitativo (la "esencia" de las cosas) por medio de conocimientos, o sea de decir lo indecible. Las cualidades no se dejan "decir"; las cualidades solamente pueden mostrarse en la experiencia; pero con esto el conocimiento no tiene nada que ver.

Así, la metafísica cae, no porque la solución de su problema sea una empresa que sobrepasa la capacidad de la razón humana (como, por ejemplo, sostiene Kant), sino porque no subsiste el problema mismo. Y con el descubrimiento de que la formulación de esto es inadecuada, también la historia de las polémicas metafísicas se vuelve comprensible.

Si nuestra concepción es en general justa, debe legitimarse históricamente. Debe hacer ver que puede dar razón, por lo menos hasta un cierto punto, del cambio de significado del término "filosofía".

Ahora bien, esto es precisamente lo que sucede. Si en la antigüedad y hasta tiempos bastante recientes, la filosofía se ha identificado, sin duda, con cualquier investigación científica puramente teórica, eso dependió del hecho de que la ciencia se encontraba, justo, en un estado en que debía todavía considerar como su tarea principal la aclaración de los propios conceptos fundamentales. Y la emancipación de cada una de las ciencias de su común generatriz, la filosofía, es expresión de la circunstancia que el sentido de algunos conceptos fundamentales se había vuelto lo suficientemente claro para permitir, con su uso, trabajar ulteriormente de manera provechosa. Además, si todavía hoy, por ejemplo, la ética y la estética, y a veces hasta la psicología, se tratan como ramas de la filosofía, se ve así que ellas no disponen todavía de conceptos fundamentales suficientemente claros y que sus esfuerzos están aún dirigidos más bien, sobre todo, a determinar el sentido de sus proposiciones. En fin, si dentro de la ciencia sólidamente consolidada se manifiesta de repente, en cualquier punto, la necesidad de tomar nuevamente conciencia del verdadero significado de los conceptos fundamentales, suscitando así una más radical claridad de su sentido, este análisis viene inmediatamente considerado como un acto eminentemente filosófico. Todos están de acuerdo en el hecho de que, por ejemplo, la investigación de Einstein, desarrollada en base a un examen del sentido de los enunciados sobre el tiempo y sobre el espacio, fue precisamente una auténtica empresa filosófica. Podemos añadir aquí que las adquisiciones de la ciencia verdaderamente decisivas, las que han hecho época, han sido siempre de este genero, o sea, fundadas sobre una nueva aclaración del sentido de los principios fundamentales. Dichas adquisiciones son, por tanto, accesibles solamente a los que tienen disposición para la actividad filosófica. Esto significa que el gran científico también es siempre filósofo.

También parece igualmente fácil entender que a menudo respondan al nombre de filosofía incluso actividades intelectuales que no persiguen el puro conocimiento, sino la sabiduría de la costumbre. En efecto, el que es sabio se distingue de la masa de los incultos, precisamente porque sabe ilustrar mejor que los demás el sentido de los enunciados y de los problemas concernientes a las relaciones, a los hechos y a las finalidades de la vida.

El gran giro de la filosofía supone también el definitivo abandono de algunos caminos equivocados, que fueran transitados desde la segunda mitad del siglo XIX y que no podían no conducir a una ubicación y a una estima de la filosofía totalmente absurdas: quiero decir los intentos de reivindicar su carácter inductivo, y, por tanto, la tendencia a creer que ella consista sólo de proposiciones hipotéticas. La idea de reivindicar sólo la probabilidad de las proposiciones filosóficas era muy remota desde los pensadores anteriores, y ellos la

habrían rechazado como algo incompatible con la dignidad de la filosofía. En eso se veía claramente un sano instinto, aquel por el cual se cree que la filosofía tiene que constituir el fundamento último del saber. Naturalmente, nosotros ahora descubrimos en el dogma contrapuesto a tal idea, según la cual la filosofía ofrecería principios *a priori* absolutamente verdaderos, una expresión sumamente desafortunada de este instinto, puesto que ella no consiste ni siquiera en proposiciones. Pero también nosotros creemos en la dignidad de la filosofía y creemos incompatible con ello atribuir una naturaleza opinable y solamente probable. Nos alegramos, por tanto, que el gran giro haga imposible reconocerles un carácter semejante. No por nada, a la determinación del sentido, en la cual consiste la filosofía, no es de ningún modo aplicable el concepto de la probabilidad o de la opinión. Se trata, más bien, de postulaciones que establecen el sentido de los enunciados como algo definitivo. O, nosotros *tenemos* este sentido, y entonces sabemos qué significan los enunciados; o no lo tenemos, y entonces tenemos delante palabras sin significado, y no enunciados. Un tercer caso no existe, y no se puede hablar de significado probablemente válido. Por lo tanto, después del gran giro, la filosofía muestra su carácter conclusivo de manera aun más clara que antes.

Y es en virtud de este carácter que se puede poner fin a la disputa entre los sistemas. Sobre la base de las aclaraciones ya expuestas, repito, nosotros estamos autorizados desde hoy a considerar cerrada dicha polémica y espero que eso pueda ser cada vez más legible en las páginas de esta revista en su nuevo período de vida.

Todavía se presentará ciertamente algún choque de retaguardia, y ciertamente muchos perseverarán todavía durante siglos en los transitados caminos, mientras los estudiosos de filosofía seguirán discutiendo durante mucho tiempo de antiguos pseudoproblemas. Pero, al final no se les dará importancia y ellos se asemejarán a esos actores que insisten bastante en recitar antes de darse cuenta de que los espectadores, poco a poco, se han dirigido a otra parte. Ya no será necesario, entonces, hablar de "cuestiones filosóficas", porque se hablará filosóficamente de todo problema, y esto querrá decir: de manera sensata y clara.

Tomado de: Schlick, M. "El giro de la filosofía".
En: AA.VV. El *neoempirismo*.

## 2. LOS METAFÍSICOS SON MÚSICOS SIN CAPACIDAD MUSICAL

*Con base en el principio de verificación, "las proposiciones de la metafísica están privadas de sentido por completo". "El metafísico cree que se mueve en un ámbito referido a lo verdadero y a lo falso. En realidad, él no afirma nada, sino que se limita a expresar sentimientos, como un artista".*

Cuando decimos que las proposiciones de la metafísica están totalmente fuera de sentido y no significan nada, es probable, que también los que aceptan intelectualmente nuestros resultados, sean consternados por un sentimiento de gran perplejidad: ¿cómo es que tantos hombres de los más diversos períodos y pueblos, sin excluir genios eminentes, han dedicado efectivamente tantos cuidados, y hasta con pasión, a la metafísica, si ésta no tiene sino sólo palabras combinadas en frases sin sentido? ¿Y cómo se podría comprender el hecho de que los libros de metafísica hayan ejercido un influjo tan fuerte sobre oyentes y lectores, si ellos no tuvieran ni siquiera errores, más aun, nada de nada? Estas son perplejidades que subsisten con mucha razón, porque la metafísica tiene efectivamente algo; sólo que esto no tiene valor teórico. Las (pseudo) proposiciones de la metafísica *no* sirven a la *representación de datos de hecho* ni existentes (entonces se trataría de auténticas proposiciones), ni inexistentes (entonces se trataría, por lo menos, de proposiciones falsas), sino que sirven sólo a la expresión de los sentimientos de la vida.

Tal vez no sea incorrecto suponer que el *mito* esté en el origen de la metafísica. El niño esta furioso contra la "mesa malvada" que le causó un mal al chocarse; el primitivo se preocupa de calmar el amenazador demonio del terremoto o adora con gratitud la divinidad de la lluvia fecundadora. Nos encontramos, aquí, ante personificaciones de fenómenos naturales, que expresan de manera casi poética la relación emotiva del hombre con el ambiente. El patrimonio del mito es, por una parte, acogido por la poesía, que conscientemente hace uso de todos los medios aptos para producir y exaltar cuanto el mito desarrolla en función de la vida; y, por otra, por la teología, en la que el mito se desarrolla en sistema. Entonces, ¿cuál es la parte que la metafísica sostiene en la historia? Tal vez no es equivocado descubrir allí un sustituto de la teología a nivel del pensamiento sistemático, conceptual. Las (presuntas) fuentes sobrenaturales del conocimiento de la teología son sustituidas entonces por fuentes de conocimiento natura-

les, pero consideradas aptas para trascender la experiencia. A una investigación más profunda, aunque en el nuevo ropaje repetidamente variado, se puede, sin embargo, reconocer el mismo contenido del mito: también la metafísica nace de la necesidad que tiene el hombre de expresar el propio sentimiento de la vida, su actitud emotiva y volitiva hacia el ambiente, hacia la sociedad, hacia las tareas a las que él esta dedicado y hacia los contratiempos que debe soportar. Este sentimiento de la vida se expresa, por lo general inconscientemente, en todo lo que el hombre hace y dice; se imprime también en sus lineamientos y, tal vez, hasta en su modo de andar. Ahora bien, muchos hombres sienten la exigencia de dar una particular forma, más de la acostumbrada, a la expresión de su sentimiento de la vida, para que se haga perceptible de manera más intensa y penetrante. Si esos hombres tienen las capacidades artísticas, entonces encuentran la posibilidad de expresarse en la creación de una obra de arte. El modo como el sentimiento de la vida se manifiesta en el estilo y en la forma de la obra de arte la han resaltado diversos autores (por ejemplo Dilthey y sus alumnos). (Al respecto se usa a menudo la expresión *Weltanschauung*, la evitamos sólo por ser ambigua, en virtud de la cual la distinción entre sentimiento de la vida y teoría se confunde, mientras es decisiva para el presente análisis). Aquí, para nuestras consideraciones, hay un sólo punto esencial, es decir que, como medio de expresión del sentimiento de la vida, el arte es el instrumento adecuado, mientras la metafísica no lo es. En sí y por sí, naturalmente, no habría nada que objetar contra el uso de cualquier medio de expresión. Pero en metafísica se da el caso de que la forma de expresión es engañosa, pues crea la ilusión de un contenido que no tiene. Se trata de la forma de un sistema de proposiciones enlazadas entre sí por una (aparente) relación de implicación, o sea, la forma de una teoría. Y esto lleva a creer que exista un contenido teórico, donde, en cambio, como hemos visto, no subsiste una cosa semejante. No sólo el lector, sino hasta el mismo metafísico se convierte en víctima de la ilusión de que las proposiciones metafísicas signifiquen algo, describan situaciones de hecho. El metafísico cree moverse en un ambiente que se refiere a lo verdadero y a lo falso. En realidad, viceversa, él no afirma nada, sino que se limita a expresar sentimientos, como un artista. Y que el metafísico sea víctima de esta ilusión, no lo podemos deducir de la simple circunstancia que él elige como medio de expresión el lenguaje y como forma de expresión las proposiciones enunciativas; en efecto, el poeta lírico hace lo mismo, pero sin someterse al mismo engaño. Pero el metafísico presenta argumentos para sostener sus proposiciones, exige la aceptación sobre su contenido, hace polémica contra el metafísico de otra dirección tratando de refutar sus proposiciones en la propia doctrina. El lírico, por el contrario, no se preocupa por refutar con su poesía las proposiciones sacadas de la poesía de otro lírico; él sabe, en efecto, que está obrando en el ámbito del arte y no en el de la teoría.

Tal vez, la música es el medio expresivo más puro del sentimiento de la vida, puesto que sabe franquearse en el modo más radical de cualquier referencia objetiva. El sentimiento armonioso de la vida, lo que el metafísico quiere expresar en un sistema monista, se revela con mayor claridad en la música de Mozart. Y cuando el metafísico representa su sentimiento de la vida de tipo heroico-dramático en un sistema dualista, ¿no lo puede hacer sólo porque le falta la capacidad de un Beethoven para expresar este sentimiento con medios adecuados? Los metafísicos no son sino músicos sin capacidad musical. En compensación, poseen una fuerte inclinación a trabajar con instrumentos teóricos, combinando conceptos y pensamientos. Pero he aquí que, en vez de concretar esta inclinación en el ámbito de la ciencia, por una parte, y de satisfacer separadamente la necesidad expresiva en el arte, por otra, el metafísico confunde las dos cosas y crea una mezcla que resulta tan ineficiente para el conocimiento, cuanto inadecuado para el sentimiento.

Nuestra conjetura, según la cual la metafísica no sería sino un sustituto, y por lo demás insuficiente, del arte, parece confirmada incluso por el hecho de que el metafísico mismo del más fuerte temperamento artístico que tal vez haya existido, es decir Nietzsche, cometió, menos que los demás, el error de esa mezcla. La mayor parte de sus obras tiene un preponderante contenido empírico: se trata, por ejemplo, del análisis histórico de determinados fenómenos artísticos, o sea del análisis histórico-psicológico de la moral. Sin embargo, en la obra en la que él expresa con la máxima eficacia lo que los otros dicen por medio de la metafísica o de la ética, o sea en *Así habló Zarathustra* no elige la equívoca forma teórica, sino que se decide abiertamente por la forma del arte, la poesía.

Tomado de: Carnap P. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En: AA.VV. El *neoempirismo*.

# BACHELARD

## 3. NATURALEZA Y SIGNIFICADO DEL "OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO"

*El obstáculo epistemológico es una idea que impide otra idea. "El problema del conocimiento científico debe plantearse en términos de obstáculos". No se trata de obstáculos externos; "aparecen lentitudes y disfunciones [...] al interior mismo del acto cognoscitivo". La verdad es que "se conoce en contra de un conocimiento anterior, destru-*

*yendo conocimientos mal elaborados, superando lo que, al interior del mismo espíritu, obstaculiza la espiritualización". Ejemplos de obstáculos epistemológicos son la experiencia primera –o la presunción de tener evidencias incontrovertibles –la idea de sustancia y la de vida ("la palabra vida es una palabra mágica"). Todo esto nos permite entender que "acceder a la ciencia quiere decir [...] rejuvenecer, aceptar un brusco cambio que debe contradecir un pasado.*

## 1. El "obstáculo epistemológico"

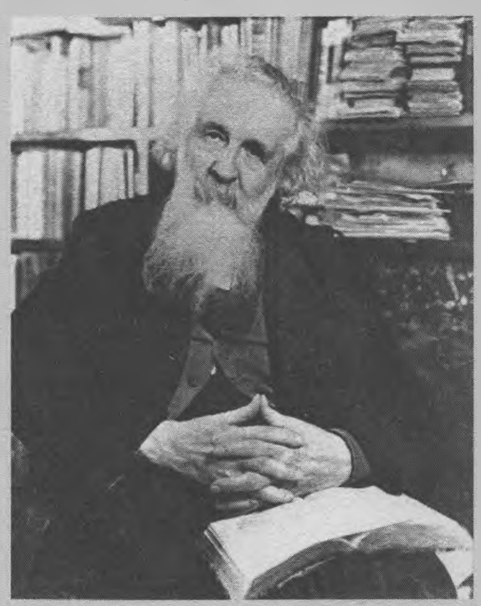
Cuando se buscan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, se llega pronto a la convicción de que hay *que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos*. Y no se trata de considerar obstáculos externos, como la complejidad y la fugacidad de los fenómenos ni de incriminar la debilidad de los sentidos y del espíritu humano: en el mismo acto de conocer, íntimamente, aparecen, por una especie de necesidad funcional, pausas e inquietudes. Aquí mostraremos causas de estancamiento e incluso de regresión, descubriremos causas de inercia a las que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de lo real es una luz que proyecta siempre sombras en alguna parte. Nunca es inmediata y plena. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes. Lo real no es nunca "lo que podríamos pensar", sino lo que hubiéramos debido pensar. El pensamiento empírico es claro *después*, cuando el aparato de las razones ya está a punto. Volviendo sobre un pasado de errores, encontramos la verdad en un verdadero arrepentirse intelectual. De hecho, se conoce *contra* un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal hechos, remontando lo que, en el propio espíritu, impide la espiritualización.

La idea de partir de cero para crear y aumentar su haber sólo puede venir de las culturas de simple yuxtaposición en las que un hecho conocido se convierte inmediatamente en riqueza. Pero frente al misterio de lo real, el alma no puede convertirse, por decreto, en ingenua. Es pues imposible hacer tabla rasa de un solo golpe, de los conocimientos habituales. Frente a lo real, lo que se cree saber claramente ofusca lo que deberíamos saber. Cuando se presenta a la cultura científica, el espíritu nunca es joven. Incluso es muy viejo, ya que tiene la edad de los prejuicios. Acceder a la ciencia, significa rejuvenecer espiritualmente, aceptar una mutación brusca que debe contradecir un pasado.

La ciencia, en su necesidad de terminar como en su principio se opone absolutamente a la opinión. Si llega a legitimar la opinión en un punto concreto, se debe a otras razones que las que basan la opinión; de modo que la opinión está siempre, por derecho propio, en un error. La opinión *piensa mal*; no

*piensa*: *traduce* las necesidades en conocimientos. Al designar los objetos por su utilidad, se niega a conocerlos. No se puede basar nada sobre la opinión: antes hay que destruirla. Es el primer obstáculo que hay que superar. No basta con rectificarla en aspectos concretos, manteniendo como una especie de moral provisional un conocimiento vulgar provisional. El espíritu científico no impide tener una opinión sobre temas que no comprendemos, sobre temas que no sabemos formular claramente. Ante todo, hay que saber plantear los problemas. Y a pesar de lo que se diga, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Precisamente este *sentido del problema* da el carácter del verdadero espíritu científico. Para un espíritu científico cualquier conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no ha habido pregunta no puede haber conocimiento científico. Nada se da. Todo se construye.

Un conocimiento adquirido por un esfuerzo científico puede declinar. La pregunta abstracta y sincera se gasta, la respuesta concreta queda. A partir de ahí, la actividad espiritual se invierte y se bloquea. Un obstáculo epistemológico se incrusta en el conocimiento incuestionado. Costumbres intelectuales que fueron útiles y sanas pueden, a la larga, entorpecer la investigación. "Nuestro espíritu, dice precisamente Bergson, tiene una tendencia irresistible a considerar más clara la idea que le sirve más a menudo". La idea gana así una claridad intrínseca abusiva. Con el uso de las ideas se *valorizan* indebidamente. Un valor en sí se opone a la circulación de valores. Es un factor de inercia para el espíritu. A veces una idea dominante polariza totalmente un espíritu. Un epistemólogo irreverente decía, hace unos veinte años, que los grandes hombres son útiles a la ciencia durante la primera mitad de su vida y perjudiciales en la segunda mitad. El instinto *formativo* es tan persistente en ciertos pensadores que no debemos alarmarnos de esta broma. Pero finalmente el instinto *formativo* acaba cediendo ante el instinto *conservador*. Llega un momento en que el espíritu prefiere lo que confirma su saber que lo que lo contradice, o prefiere las respuestas a las preguntas. Entonces domina el espíritu conservador, el crecimiento espiritual se detiene.


Gaston Bachelard en su estudio, en una fotografía de los años cincuenta.

La noción de *obstáculo epistemológico* puede estudiarse en el desarrollo histórico del pensamiento científico y en la práctica de la educación. En uno y otro caso el estudio no es cómodo. La historia, en su principio, es hostil a cualquier juicio normativo. Y, sin embargo, hay que situarse desde un punto de vista normativo si queremos juzgar la eficacia de un pensamiento. Todo lo que encontramos en la historia del pensamiento científico está lejos de servir efectivamente a la evolución de este pensamiento. Ciertos conocimientos, incluso justos, detienen demasiado pronto investigaciones útiles. La epistemología debe elegir los documentos recogidos por el historiador. Debe juzgarlos desde el punto de vista de la razón e incluso desde el punto de vista de la razón evolucionada, pues sólo en nuestros días, podemos juzgar plenamente los errores del pasado espiritual. Por otra parte, incluso en las ciencias experimentales, la interpretación racional sitúa los hechos en el lugar que les corresponde. En el eje experiencia-razón y en el sentido de la racionalización se encuentra a la vez el riesgo y el éxito. Sólo la razón dinamiza la investigación, pues únicamente ella sugiere más allá de la experiencia común (inmediata y artificial) la experiencia científica (indirecta y fecunda). El esfuerzo de racionalidad y de construcción debe retener la atención del epistemólogo. Podemos ver aquí lo que distingue el oficio del epistemólogo del historiador de las ciencias. El historiador de las ciencias debe tomar las ideas como hechos. El epistemólogo debe tomar los hechos, como ideas, introduciéndolos en un sistema de pensamientos. Un hecho mal interpretado por una época queda como un *hecho* para el historiador. A voluntad del epistemólogo es un *obstáculo*, un contra-pensamiento.

Principalmente al profundizar en la noción de obstáculo epistemológico daremos todo su valor espiritual a la historia del pensamiento científico. Demasiado a menudo la preocupación por la objetividad que lleva al historiador de las ciencias a hacer un repertorio con todos los textos no llega hasta el extremo de medir las variaciones psicológicas en la interpretación de un mismo texto. En una misma época, bajo una misma palabra ¡existen conceptos tan distintos! Nos engaña que la misma palabra designe y explique a la vez. La designación es la misma, la explicación es diferente. Por ejemplo, al teléfono, corresponden conceptos que difieren totalmente para el abonado, para la telefonista, para el ingeniero, para el matemático, preocupado por las ecuaciones diferenciales del fluido telefónico. El epistemólogo debe esforzarse pues para comprender los conceptos científicos en síntesis psicológicas progresivas, estableciendo, a propósito de cada noción, una escala de conceptos, mostrando cómo un concepto produce otro, y se relaciona con otro. Entonces puede tener alguna posibilidad de medir la eficacia epistemológica. Inmediatamente, el pensamiento científico aparecerá como una dificultad vencida, como un obstáculo superado.

En la educación, la noción obstáculo pedagógico también se desconoce. A menudo me ha sorprendido el hecho de que los profesores de ciencias, más incluso que los otros, si cabe, no comprenden que no se comprenda. Son pocos los que han profundizado en la psicología del error, de la ignorancia, de la irreflexión (...). Los profesores de ciencias imaginan que el espíritu empieza como una lección, que siempre es posible rehacer una cultura descuidada repitiendo una clase, que se puede comprender una demostración repitiéndola punto por punto. No han reflexionado en el hecho de que el adolescente llega a la clase de física con conocimientos empíricos ya construidos: se trata pues no tanto de *adquirir* una cultura experimental, como de *cambiar* de cultura experimental, de volcar los obstáculos acumulados ya por la vida cotidiana. Un solo ejemplo: el equilibrio de los cuerpos que flotan es objeto de una intuición familiar que es un conjunto de errores. De un modo más o menos claro, se atribuye una actividad al cuerpo que flota, al cuerpo que *nada*. Si intentamos hundir con la mano un pedazo de madera en el agua, se resiste. No se atribuye fácilmente la resistencia, al agua. A partir de aquí es bastante difícil hacer comprender el principio de Arquímedes en su sorprendente sencillez matemática si no se ha criticado antes y desorganizado el impuro complejo de las primeras intuiciones. En particular, sin este psicoanálisis de los errores iniciales, no se logrará nunca que se comprenda que el cuerpo que emerge y el cuerpo completamente sumergido obedecen a la misma ley.

De este modo cualquier cultura científica debe comenzar, como explicaremos detalladamente, por una cierta catarsis intelectual y afectiva. Queda entonces la tarea más difícil: poner la cultura científica en estado de movilización permanente, sustituir el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico, dialectizar todas las variables experimentales, dar finalmente a la razón motivos para que evolucione [...].

## 2. Algún ejemplo

a) La experiencia primera. En la formación de un espíritu científico, el primer obstáculo es la experiencia primera, la experiencia situada antes y por encima de la crítica que es necesariamente un elemento integrante del espíritu científico. Ya que la crítica no opera explícitamente, la experiencia primera no puede, en ningún caso, ser un apoyo seguro. Daremos numerosas pruebas de la fragilidad de los conocimientos primeros, pero insistimos en oponernos claramente a esta filosofía fácil que se apoya en un sensualismo más o menos sincero, más o menos romántico y que pretende recibir directamente sus lecciones de un *dato* claro, seguro, constante, que siempre se ofrece a un espíritu perfectamente abierto.

Esta es pues la tesis filosófica que mantendremos: el espíritu científico debe formarse *contra* la Naturaleza, contra lo que es, en nosotros y fuera de nosotros, el impulso y la instrucción de la Naturaleza, contra el entusiasmo natural, contra el hecho vistoso y diverso. El espíritu científico debe formarse reformándose [...].

b) Obstáculo "realista". Si queremos intentar caracterizar bien la seducción de la idea de sustancia, no debemos temer buscar su origen incluso en el inconsciente, donde se forman las preferencias indestructibles. La idea de sustancia es una idea tan clara, tan simple, tan poco discutida, que debe descansar en una experiencia mucho más íntima que cualquier otra [...].

c) Obstáculo "animista". La palabra *vida* es una palabra mágica. Es una palabra valorizada. Cualquier otro principio palidece cuando se puede invocar un principio *vital*. El libro del conde Tressan (2 tomos de 400 páginas cada uno) establece una síntesis que reúne a todos los fenómenos en la intuición única de una materia *viva* que manda sobre una materia *muerta*. El fluido eléctrico como materia viva *anima* y mueve todo el universo, los astros y las plantas, los corazones y las semillas. Es la fuente de cualquier impulso, de cualquier fermentación, de cualquier crecimiento, ya que "se repele a sí mismo". En esta obra, podemos sorprender fácilmente la intuición de una intensidad de algún modo indefinida, inagotable, mediante la que el autor condensa un *valor* vital sobre un material infinitamente pequeño. Sin ninguna prueba, sólo por el simple atractivo de una afirmación valorizadora, el autor atribuye un poder sin límites a algunos elementos. Se trata incluso de un signo poder escapar a la experiencia. "La materia muerta es inerte y sin forma orgánica, la materia viva un millón de veces más tenue que la molécula más pequeña de materia muerta, que el mejor microscopio, nos permita distinguir...". Podemos buscar en el enorme tratado del conde de Tressan, no encontraremos nada para demostrar esta pequeñez ni nada que permita legitimar esta sustancialización de un impulso vital. Aquí sólo hay, una vez más, las metáforas seductoras de la vida. No se trata de una intuición de un único autor. El conde de La Cépède escribe como un axioma en 1781: "La expansibilidad no puede convenir de ninguna manera a la materia muerta". Todo impulso es vital.

La vida marca las substancias que anima de un *valor* indiscutido. Cuando una sustancia deja de estar animada, pierde algo esencial. Una materia que abandona un ser vivo pierde propiedades importantes. "La cera y la seda se encuentran en esta situación, ambas son inelectrificables. Para llevar más lejos este razonamiento, la cera y la seda sólo son efectivamente, excrementos de cuerpos que han estado vivos".

Tomado de: Bachelard, G. *Epistemología*.
Anagrama, Barcelona, 1971, pp. 187-190.193.197-201.

## Capítulo LI

# EL RACIONALISMO CRÍTICO DE KARL R. POPPER

√ Karl Raimund Popper nació en Viena en 1902. En 1937, emigró a Nueva Zelanda, en donde permaneció hasta 1946 cuando fue llamado para enseñar en la London School of Economics. Murió el 17 de septiembre de 1994.

*Viena; Nueva Zelanda; Londres*
→ § 1-3

Crítico del neopositivismo, la Escuela de Frankfurt y la filosofía analítica, es quizás el mayor filósofo de la ciencia del siglo XX; defensor incansable y agudo de la sociedad abierta, es decir, del Estado democrático.

Entre sus obras fundamentales están: *Lógica de la investigación científica* (1934), *La miseria del historicismo* (1944-1945), *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945).

√ Las hipótesis o las teorías son *conjeturas* inventadas (por mentes creativas) como intentos de solución de los problemas. Las hipótesis son fruto de esfuerzos creadores; y no resultados de procedimientos rutinarios. Para Popper, la *inducción no existe*: no se da *inducción por repetición* (¿Cuántos cisnes blancos he de observar para poder decir que "todos los cisnes son blancos"?; y ¿quién nos garantiza que el próximo cisne que tengamos ocasión de observar sea también blanco?); tampoco se sostiene la *inducción eliminatoria* (ésta dice que para tener una teoría válida, basta con eliminar todas las teorías falsas propuestas como solución del problema; pero las teorías propuestas para la solución de un problema son, por principio, infinitas, por lo cual el procedimiento de la inducción eliminatoria es impracticable).

*Por qué no existe la inducción*
→ § 4-6

√ Con el principio de verificación ("tienen sentido sólo las proposiciones que pueden verificarse factualmente") los neopositivistas intentaron establecer una línea de demarcación entre lenguaje sensato (el de las ciencias empíricas) y el len-

guaje insensato (el de las teorías metafísicas, los credos religiosos, etc.). A diferencia del de los neopositivistas, Karl Popper propone su principio de *falsabilidad* como criterio de demarcación entre ciencia empírica y no ciencia: una teoría pertenece a la teoría científica sólo si puede llegar a ser desmentida o falseada (hecha falsa) por los hechos. La afirmación "llueve o no llueve" no podrá ser nunca desmentida; mientras que la proposición "aquí lloverá mañana" puede ser desmentida (por un sol que brilla todo el día).

*Cómo delimitar la ciencia de la no-ciencia* → § 7

√ Todo el método científico se reduce a tres palabras: problemas-conjeturas-intentos de refutación. Inventamos teorías para poder resolver problemas; y luego sometemos estas teorías al control de los hechos. Dada la asimetría lógica existente entre verificación y falsificación de una teoría (millones de confirmaciones no hacen cierta una teoría; un único hecho contrario lógicamente la destruye; cientos de millones de confirmaciones no hacen verdadera la teoría "todos los leños flotan en el agua"; un solo trozo de ébano –que es leño y que se hunde– falsea la teoría "todos los leños flotan en el agua") todo control serio de una teoría se reduce a un intento de falsearla. El descubrimiento del *error* plantea a la comunidad científica la necesidad de proponer y probar una teoría mejor que la precedente, una teoría con mayor poder de explicación y predicción.

*Todo el método científico se reduce a tres palabras problemas, teorías, críticas* → § 7

√ De igual forma que existen las teorías científicas como respuestas a problemas científicos, así existen teorías filosóficas como respuesta a problemas filosóficos: si la ciencia puede o no ofrecer ciertas teorías; si la historia humana tiene o no sentido; si las teorías se obtienen por inducción o por otro medio; si los valores éticos están o no fundamentados o si sólo se ofrecen para nuestra libre elección: cuáles son los fundamentos de la democracia; si es válido el determinismo o el indeterminismo; si el cerebro puede explicar la mente; si el futuro es o no previsible, etc. Las teorías filosóficas existen; son sensatas; algunas de ellas son humana y socialmente de la máxima importancia; de algunas teorías filosóficas han derivado teorías científicas (piénsese en el atomismo antiguo y en la teoría atómica actual). Las teorías filosóficas, en todo caso, son filosóficas en cuanto no son falseables; y sin embargo, existen teorías filosóficas que son razonables. *Las teorías filosóficas son razonables cuando son criticables*; y son criticables cuando pueden chocar contra cualquier teoría científica, teorema matemático, resultado de la lógica o cualquier otra teoría metafísica, adquisiciones teóricas bien consolidadas en su época y a las cuales no estamos dispuestos a renunciar.

*Sensatez y racionabilidad de las teorías filosóficas* → § 8-10

√ Popper critica el *historicismo*, es decir, todas aquellas filosofías que pretenden haber captado el sentido de la historia humana: el futuro no es previsible porque no son previsibles los avances de la ciencia, de los que depende en gran parte, el orden de la sociedad. Critica el *materialismo histórico* porque no es verdadero que el aspecto económico sea siempre determinante en el desarrollo de los hechos sociales. Critica el *materialismo dialéctico* porque es un error pernicioso confundir contradicciones lógicas con oposiciones reales. Critica, más ampliamente, el marxismo en cuanto, aunque nació como ciencia (con sus previsiones controlables: la revolución estallaría en países poco industrializados, ciertos grupos desaparecerían, etc.), ha sido inmunizado por algunos de sus representantes más prestigiosos, contra la crítica y terminó como una "metafísica cruel".

*Contra el historicismo, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico* → § 11-12

√ Marx, y antes que él, Hegel y, en la antigüedad, Platón, son *enemigos de la sociedad abierta*. Esta es la que está regida por instituciones (reglas de la democracia), que permiten el mayor número posible de ideas, ideologías, valores, visiones del mundo filosóficas o religiosas. La convivencia del *mayor número posible* de visiones del mundo y valores diferentes, pero no de *todos*: la sociedad abierta está cerrada para los intolerantes.

*La sociedad abierta y sus enemigos* → § 13-15

Platón contaminó toda la teoría política de Occidente al preguntarse ¿"quién debe mandar?". Él respondió que deben gobernar los filósofos (los que conocen la verdad y que saben qué es el bien). Después de él, ha habido las respuestas más disímiles: deben gobernar los religiosos, los militares, los técnicos; debe gobernar esta o aquella raza, esta o aquella clase. Pues bien, Popper sostiene que la pregunta platónica es simplemente irracional; nos manda en búsqueda de lo que no existe: no existe ni un individuo, ni un grupo, ni una clase, ni una raza que hayan nacido con el atributo de la *soberanía sobre los otros*. En cambio es racional, en opinión de Popper, esta otra pregunta: "¿Cómo se pueden organizar las instituciones políticas de modo que se impida que los malos e incompetentes gobernantes hagan mucho daño?". –La pregunta democrática no es ¿quién debe gobernar?, sino más bien, ¿cómo controlar al que manda?

## 1. Vida y obra

Karl Raimund Popper nació en Viena en 1902 y murió en Inglaterra en 1994. En la capital austríaca estudió, filosofía, matemáticas y física (con profesores como los físicos Wirtinger y Furtwängler y el matemático Hans Hahn). Trabajó por algún tiempo en la clínica de terapia infantil de Alfred Adler; se interesó por la música y

la historia de la música. Se doctoró en filosofía en 1928 y defendió su tesis de doctorado (*Sobre la cuestión del método de la psicología del pensamiento*) con el psicólogo Karl Bühler. En 1929, se cualificó para la enseñanza de las matemáticas y de la física en las escuelas secundarias (en los tres primeros niveles). Para este examen escribió una tesis sobre los problemas de la axiomática en geometría, tesis que comprendía también un capítulo sobre la geometría no-euclidiana. Su obra fundamental de 1934 salió con fecha de 1935: *Lógica de la investigación científica*.

Siendo de origen judío, emigró en 1937 a Nueva Zelanda, en donde enseñó en el Canterbury University College de Christchurch. Aquí, como "trabajo de guerra", escribió *La miseria del historicismo* (1944-1945) y los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945).

A comienzos de 1946, Popper fue llamado a enseñar en la London School of Economics y se trasladó a Inglaterra. Allí prosiguió su trabajo de filosofía y filosofía de la ciencia. Los resultados de este trabajo están recogidos sustancialmente en dos volúmenes *Conjeturas y refutaciones* de 1962 y *Conocimiento objetivo* de 1972. De 1974 son su *Autobiografía* (*Búsqueda sin término*) y *Réplicas a mis críticos*. En colaboración con J. C. Eccles, Popper publicó en 1977 el volumen *El yo y su cerebro*.

Sus contribuciones en encuentros y simposios fueron siempre notables y perspicaces. Miembro de la Royal Society, recibió el título de Sir en 1965. Profesor invitado en muchas universidades extranjeras, sus obras han sido traducidas a más de veinte idiomas.

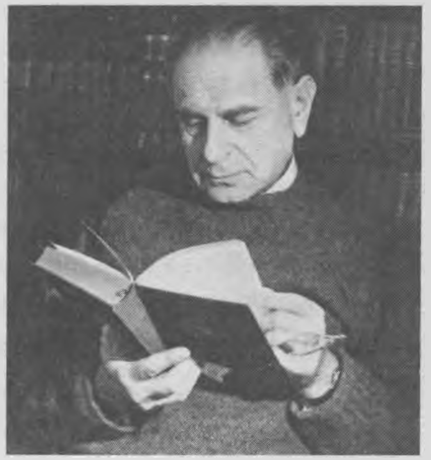
## 2. Popper contra el neopositivismo

Durante mucho tiempo, Popper fue relacionado con el neopositivismo, en la literatura filosófica. E incluso se ha dicho que fue miembro del Círculo de Viena. Sin embargo, Popper, al igual que Wittgenstein, nunca fue miembro del Círculo. En sus *Réplicas a mis críticos*, Popper mismo afirma que esta historia (o sea, que él haya sido miembro del Círculo de Viena), es sólo una leyenda; en la *Autobiografía*, admite su responsabilidad en la muerte del neopositivismo. En efecto, Popper no es un neopositivista. Otto Neurath, con razón, lo llamó "la oposición oficial al Círculo". Efectivamente, Popper trastrocó todas las cartas con las cuales los neopositivistas jugaban su juego: sustituyó el principio de verificación (que es un principio de significación) por el criterio de falsabilidad (que es un criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia); sustituyó la antigua y venerable pero, en su opinión, errónea teoría de la inducción por el método deductivo de la prueba;

dio una interpretación diferente de la de algunos miembros del *Kreis* a los fundamentos empíricos de la ciencia, afirmando que los protocolos no son de naturaleza absoluta y definitiva; reinterpretó la probabilidad y sostuvo que las mejores teorías científicas (en cuanto explican más y pueden ser mejor controladas) son las menos probables; rechazó, considerándola como una exclamación, la antimetafísica de los vieneses y entre otras cosas, sostuvo la racionalidad –entendida como criticabilidad– de las teorías metafísicas, algunas de la cuales han sido generadoras de teorías científicas; rechazó también el desinterés de algunos miembros del Círculo por la tradición y releyó en clave nueva a filósofos como Kant, Hegel, Marx, Stuart Mill, Berkeley, Bacon, Aristóteles, Platón y Sócrates, para llegar a una relectura estimulante en clave epistemológica de los presocráticos, vistos como creadores de la tradición de la discusión crítica; enfrentó seriamente auténticos y clásicos problemas filosóficos como el de la relación entre el cuerpo y la mente o como el del sentido o no de la historia humana; se interesó por el drama de la violencia que resurge siempre y fue uno de los más aguerridos teóricos contrarios al totalitarismo; rechazó la diferencia entre términos teóricos y términos observativos; hizo valer, en la línea de Tarski, contra el convencionalismo de Carnap y Neurath, es decir, la llamada "fase sintáctica", del *Kreis*, la idea reguladora de la verdad. En conclusión, no hubo asunto tocado por los vieneses que Popper no pensara de modo diferente. Por todo esto, Neurath estaba en lo correcto cuando llamó a Popper "la oposición oficial del Círculo". [Textos 1]

## 3. Popper contra la filosofía analítica

Crítico con relación al Círculo de Viena, Popper atacó, en 1961, en nombre de la unidad del método científico, las pretensiones de la Escuela de Frankfurt, de comprender la sociedad con categorías como "totalidad" y la "dialéctica". No es menos fuerte respecto de la *Cambridge-Oxford Philosophy*. Y prescindiendo de alusiones hechas aquí y allá en sus escritos, Popper puntualizó su actitud, esencialmente contraria al movimiento analítico, en el Prefacio de la primera edición inglesa (1959), de la *Lógica de la investigación cientí-*



Karl Raimund Popper (1902-1994) fue el teórico del falibilismo en la teoría de la ciencia y de la sociedad abierta en la política.

Objective Knowledge

An Evolutionary Approach

To Dario Antiseri
with many thanks for
his interest and for
his latest book,
from Karl Popper.
3 February 1973

OXFORD
AT THE CLARENDON PRESS
1972

Frontispicio, con dedicatoria autografiada de Popper a Dario Antíseri, de la primera edición (1972) de la obra *Conocimiento objetivo. Un punto de vista evolucionista.*

*fica.* "Hoy como entonces, [es decir, los tiempos del *Kreis*] los analistas del lenguaje, escribe Popper, son importantes para mí y no sólo como opositores, sino también como aliados, porque parece que son los únicos filósofos que han mantenido viva algunas tradiciones de la filosofía racional. Los analistas del lenguaje consideran, prosigue Popper, que no hay problemas filosóficos genuinos o que los problemas de la filosofía –admitiendo que los haya– están relacionados con el uso lingüístico o el significado de las palabras". Sin embargo, Popper no está muy de acuerdo con este programa, tanto que en el Prefacio a la edición italiana (1970) de la obra citada anteriormente, él afirma perentoriamente que "debemos dejar de preocuparnos por las palabras y su significado, para preocuparnos, en cambio, por las teorías criticables, por los razonamientos y su validez".

## 4. La inducción no existe

Popper escribió: "Pienso que he resuelto un problema filosófico fundamental: el problema de la inducción [...]. Esta solución ha sido extrañamente fecunda y me ha permitido resolver un gran número de otros problemas filosóficos". Y él resolvió el problema de la inducción, disolviéndolo: "La inducción no existe, y la concepción opuesta es un error patente".

En el pasado, el término "inducción" fue usado sobre todo en dos sentidos:

a) *Inducción repetitiva o por enumeración.*

b) *Inducción por eliminación.*

La idea de Popper es que ambos tipos de inducción colapsan "El primero –escribe Popper– es la inducción repetitiva (o inducción por enumeración) que

consiste en observaciones repetidas frecuentemente, que deberían fundamentar alguna generalización de la teoría. La falta de validez de este género de razonamiento es obvia: ningún número de observaciones de cisnes logra establecer que todos los cisnes son blancos (o que la probabilidad de hallar uno que no lo sea, es pequeña). Del mismo modo, por más espectros del átomo de hidrógeno que observemos nunca podremos establecer que todos éstos emiten espectros del mismo tipo [...]. Luego la inducción por enumeración esta *fuori causa*: no puede fundamentar nada".

Por otra parte, la inducción eliminatoria se basa en el método de la eliminación o refutación de las teorías falsas. "A primera vista –dice Popper– este tipo de inducción puede parecer muy semejante al método de la discusión crítica que yo sostengo, pero en realidad es muy diferente. En efecto, Bacon y Mill, y los otros difundidores de este método de la inducción, creían que, eliminando todas las teorías falsas, se puede hacer valer la teoría verdadera. En otras palabras, no se daban cuenta de que el número de las teorías rivales es siempre infinito, aunque si, por regla general, en cada momento particular, podamos tomar en consideración un número finito de teorías [...]. El hecho de que para cada problema exista siempre una infinidad de soluciones lógicamente posibles, es uno de los hechos decisivos de la ciencia y uno de los factores que la hacen tan excitante. En efecto, eso vuelve ineficaces todos los métodos basados en la simple *routine*. Significa que, en la ciencia, debemos usar la imaginación e ideas arriesgadas, aunque tanto la una como las otras han de estar siempre moderadas por la crítica y los controles más severos".

Por consiguiente, la inducción no existe; por lo tanto, no puede servir de fundamento para algo; luego no existen métodos basados en la sola *routine*. Es un error pensar que la ciencia empírica proceda con métodos inductivos. Por lo general, se afirma que una inferencia es inductiva cuando proviene *de aserciones singulares*; como informes de los resultados de observaciones o experimentos, *a aserciones universales*, como hipótesis o teorías. Sólo que, escribió Popper ya en 1934, "desde un punto de vista lógico, no es tan obvio que estén justificados por inferir aserciones universales de observaciones singulares, por más numerosas que éstas sean; en efecto, cualquier conclusión obtenida de este modo puede siempre revelarse falsa: por más numerosos que sean los casos de cisnes blancos que se pueda haber observado, esto no justifica la conclusión de *todos* los cisnes son blancos". La inferencia inductiva, por lo tanto, no está justificada lógicamente".

Se podría también enfrentar el problema de la inducción desde esta otra perspectiva.

El principio de inducción o es una proposición analítica (es decir, tautológica) o una aserción sintética (es decir, empírica). Sin embargo, "si existiera algo como un principio de inducción puramente lógico, no se daría ningún problema de inducción porque en este caso, todas las inferencias inductivas deberían ser consideradas como transformaciones puramente lógicas o tautológicas, precisamente como las inferencias de la lógica deductiva".

Por lo tanto, el principio de inducción debe ser una aserción universal sintética. No obstante, "si intentamos considerar su verdad como conocida por experiencia, aparecen exactamente los mismos problemas que dieron ocasión a su introducción. Para justificarlos deberíamos emplear inferencias inductivas; y para justificar estas últimas, deberíamos asumir un principio inductivo de orden superior y así sucesivamente. De este modo, el intento de basar el principio de inducción sobre la experiencia falla porque conduce necesariamente a una regresión infinita". [Textos 2]

## 5. La mente no es una "tabula rasa"

Unida a la teoría de la inducción está otra idea para la cual la mente del investigador deberá ser una mente privada de presupuestos, hipótesis, sospechas y problemas, en resumen, una *tabula rasa* en la que luego se reflejaría el libro de la naturaleza. Popper llama a esta idea *observatismo* y que él considera un mito.

El observatismo es un mito filosófico, ya que la realidad es que somos una *tabula plena*, una pizarra con los signos que la tradición o la evolución cultural ha dejado escritos en ella.

La observación está siempre orientada por expectativas teóricas y este hecho "se puede ilustrar –dice Popper– con un simple experimento que deseo realizar, con su permiso, tomándolos a ustedes como conejillos de indias. Mi experimento consiste en pedirles que miren aquí y ahora. Espero que todos ustedes estén cooperando y que observen. Pero, me temo que alguno de ustedes, en vez de observar, se sienta impulsado a preguntarme: "¿Qué quiere que observe?". Si esta es su respuesta, entonces mi experimento ha resultado exitoso. En efecto, lo que estoy intentando poner en claro, es que *con el fin de observar, debemos tener en mente un asunto bien definido, que podamos ser capaces de grabar mediante la observación*".

Un experimento o prueba presupone siempre *algo* que se va a experimentar o probar. Y esto son las hipótesis (o conjeturas, o ideas o teorías), que se proponen para resolver los problemas.

La mente expurgada de prejuicios no es, afirma Popper, una mente pura: será simplemente una mente vacía. Siempre operamos con teorías, aunque con frecuencia no seamos conscientes de ello.

## 6. Problemas y creatividad; origen y comprobación de las hipótesis

Entonces: según Popper no existe un procedimiento inductivo y la idea de la mente como *tabula rasa* es un mito. Para Popper la investigación no parte de observaciones, sino siempre de problemas: "De problemas prácticos o de una teoría que se encuentra en dificultades; es decir, que ha hecho nacer *expectativas* y luego las ha defraudado".

Un problema es una expectativa defraudada. En su naturaleza lógica, un problema es una contradicción entre asertos establecidos; y la maravilla y el interés son los hábitos psicológicos de ese hecho lógico que es la contradicción entre dos teorías o a lo menos entre una consecuencia de una teoría o una proposición que presumiblemente describe un hecho. Los problemas comienzan justamente porque somos una "memoria" biológico-cultural, fruto de una evolución, primero biológica y luego eminentemente cultural.

En efecto, cuando un trozo de "memoria", es decir, una expectativa (o hipótesis o prejuicio) choca contra otra expectativa o con cualquier trozo de realidad (o hechos), entonces tenemos un problema. La correlación entre ese conjunto de expectativas que es nuestra "memoria" cultural y los problemas, es descrita por Popper de esta manera: "Alguna vez, mientras descendemos una escalera, nos sucede que de improviso descubrimos que esperábamos otro escalón (que no existe) o, al contrario, que no esperábamos más escalones y, sin embargo había todavía otro. El desagradable descubrimiento de habernos equivocado nos hace darnos cuenta de que teníamos ciertas expectativas inconscientes. Y muestra que hay miles de tales expectativas inconscientes".

La investigación, pues, comienza por los problemas; buscamos precisamente la solución de éstos.

Y para resolver los problemas necesitamos la *imaginación creadora* de hipótesis o conjeturas; hay necesidad de creatividad, de la creación de ideas "nuevas y buenas", buenas para la solución de los problemas.

Aquí es necesario hacer una distinción –sobre la que Popper insiste con frecuencia– entre *contexto del descubrimiento y contexto de la justificación*. Una cosa es el pro-

ceso psicológico o *génesis* de las ideas; otra bien distinta de la génesis de las ideas es la prueba. Las ideas científicas no tienen fuentes privilegiadas: pueden brotar de los mitos, de la metafísica, del sueño, de la embriaguez, etc. Lo importante es que sean comprobadas de hecho. Es obvio que, para ser comprobadas de hecho, las teorías científicas deben ser probables o controlables por principio.

## 7. El criterio de falsabilidad

La investigación comienza por los problemas. Para resolver los problemas es necesario inventar hipótesis, como intentos de solución. Una vez propuestas, las hipótesis han de ser probadas. Y se prueban sacando de ellas consecuencias y verificando si tales consecuencias se dan o no se dan. Si se dan, decimos que la hipótesis, por el momento, está comprobada, si, por el contrario, al menos una de las consecuencias no se da, decimos que la hipótesis está *falseada*. En otras palabras, dado un problema P y una teoría T, propuesta como solución, decimos: T es verdadera, entonces debe darse las consecuencias $P_1$, $P_2$, $P_3$...$P_n$, que si se dan, confirman la teoría, mientras que si no se dan, desmienten la teoría o la falsean, es decir, demuestran que es falsa. Por esto se ve que una teoría, para ser probada de hecho, ha de ser probable o controlable por principio, en otras palabras, debe ser falseable, es decir, ha de ser tal que de ella puedan sacarse consecuencias que pueden ser refutadas, es decir, falseadas por los hechos.

**Falsabilidad.** Las teorías científicas son tales –y distintas de otras teorías como las de las matemáticas o las metafísicas– porque pueden ser desmentidas, es decir, son falseables.

Pese a todas las comprobaciones que haya obtenido, una teoría científica es siempre falseable: nunca se excluye que un hecho nuevo, en un control posterior, pueda contradecir aun la teoría mejor consolidada.

"Admitiré ciertamente como empírico, o científico, sólo un sistema que pueda ser *controlado* por la experiencia. Estas consideraciones sugieren que como criterio de demarcación, no se ha de tomar la *verificabilidad*, sino la *falsabilidad* de un sistema. En otras palabras: no exigiré de un sistema científico que sea capaz de ser elegido de una vez para siempre, sino que exigiré que su forma lógica sea tal que pueda ser puesto en evidencia mediante controles empíricos, en sentido negativo: un sistema empírico debe poder ser refutado por la experiencia".

Una teoría, para poder ser "verdadera", debe poder ser también falsa. "Todo el conocimiento científico es hipotético y conjetural".

Si, en efecto, de una teoría no se puede sacar consecuencias que puedan ser controladas factualmente, no es científica. Aunque aquí se ha de tener en cuenta que una hipótesis metafísica hoy, puede llegar a ser científica mañana (como fue el caso de la antigua teoría atomista, metafísica en tiempos de Demócrito, científica en la época de Fermi).

El *método deductivo de los controles consiste* en esta extracción de consecuencias de la teoría bajo control y en su confrontación con aquellos asertos de base (o protocolos), que, por cuanto sabemos, describen los "hechos". Estos controles no hallan nunca, desde el punto de vista de la lógica, un punto definitivo de detención, ya que, a pesar de todas las comprobaciones que haya podido tener una teoría, ella no es nunca cierta, en cuanto el próximo control puede desmentirla. Este hecho lógico da cuenta de la historia de la ciencia, donde vemos teorías, que habían resistido por decenios y decenios, caerse bajo el peso de hechos contrarios.

En realidad existe una *asimetría lógica* entre verificación y falsificación: millones y millones de confirmaciones no hacen cierta una teoría (como por ejemplo, "todos los leños flotan en el agua"), mientras que un solo hecho negativo ("este trozo de ébano no flota") falsea, desde el punto de vista lógico, la teoría. Popper inserta en esta asimetría el principio de falsabilidad; puesto que una teoría, a pesar de haber sido comprobada, es siempre susceptible de ser desmentida, entonces *es necesario* intentar falsearla, porque si se encuentra un error lo más pronto posible, se lo podrá eliminar lo antes posible, con la invención y la comprobación de una teoría mejor que la anterior. De esta manera, la epistemología de Popper, da cuenta de la fuerza del error. Como dijo Oscar Wilde: "Experiencia es el nombre que cada uno de nosotros da a los propios errores".

Por todo esto se comprende la centralidad de la idea de falsabilidad en la epistemología de Popper: "No exigiré de un sistema científico que sea capaz de ser elegido de una vez por todas; sí exigiré que su forma lógica sea tal que pueda ser puesto en evidencia, mediante controles empíricos, en sentido negativo: un sistema empírico debe poder ser refutado por la experiencia".

La verificación de la adecuación de tal criterio se tiene cuando se piensa en los sistemas metafísicos siempre verificables (¿qué hecho no confirma una de tantas filosofías de la historia?) y nunca refutables (¿qué hecho puede alguna vez desmentir una filosofía de la historia o una visión religiosa del mundo?). [Textos 3-4]

**Verosimilitud.** Las teorías científicas –aun las más firmes– son y permanecen falseables; la historia de la ciencia nos presenta un número muy grande de teorías falseadas, al menos en cuanto lo que se piensa hoy del saber. Pues bien, Popper propone juzgar las teorías falsas –que tratan los mismos problemas y que, por consiguiente, pueden compararse– mediante un criterio de verosimilitud capaz de hacer tomar una decisión adecuada sobre cual sea –entre teorías falseadas– la mejor, más verosímil o menos falsa, más rica en contenido informativo, con mayor poder explicativo o predictivo.

Entre dos teorías falsas $T_1$ y $T_2$ –por ejemplo la teoría copernicana (C) y la de Newton (N) falsas a la luz de Einstein–, Popper propone que $T_2$ es más verosímil (más similar a lo verdadero) que $T_1$:

– Si todas las consecuencias verdaderas de $T_1$ lo son en $T_2$.

– Si todas las consecuencias falsas de $T$. lo son también en $T_2$.

– Si se pueden sacar de $T_2$ otras consecuencias que no pueden sacarse de $T_1$.

También en $T_2$ hay consecuencias falsas, tan verdadero es ésto que $T_2$ es falseada, sin embargo, la cantidad de consecuencias verdaderas, en contenido de verdad de $T_2$, es mayor que el de $T_1$ y el contenido de falsedad de $T$, es menor o igual que el de $T_1$.

Dicho de otro modo: una teoría llega a ser más verosímil cuando aumenta su contenido de verdad y no de falsedad; o también cuando disminuye el contenido de falsedad y no el de verdad.

Equipado con este criterio "lógico" el investigador militante debería decidir luego conjeturalmente sobre la mayor o menor verosimilitud de una teoría respecto de otra. Sólo que Pavel Tichý–, David Miller y John Harris demostraron que las definiciones de Popper son inconsistentes, en cuanto si a una teoría falseada se añade una proposición verdadera, entonces –dado que en la teoría hay consecuencias falsas– podemos sacar de la teoría también el producto lógico de *p* verdadera con una *f* falsa cualquiera; esto quiere decir que si en una teoría falsa aumentan las consecuencias verdaderas, entonces aumentan las consecuencias falsas, resultado que niega la primera definición de Popper.

Pensemos en el segundo caso: Popper dice que la verosimilitud de una teoría falsa aumenta si disminuyen las consecuencias falsas y no las verdaderas; pero también aquí las cosas no funcionan, ya que si se quita una proposición *f* falsa y de una teoría falsa, se impide hacer una implicación verdadera entre la *f* falsa y *q* igualmente falsa, resultado que es contrario a la segunda definición propuesta por Popper.

En otras palabras: entre dos teorías falsas una no puede ser más verdadera que otra; sería como decir que entre dos especies extinguidas una puede estar más viva que la otra.

Popper reconoció rápidamente su error. No tenemos un criterio de verdad (o sea un procedimiento que nos permita establecer que una teoría es en realidad verdadera, verdadera por siempre); ni poseemos un criterio de verosimilitud. Sin embargo, podemos decir –con L. Laudan– que entre las dos teorías es preferible aquella que resuelve más problemas y, en su momento, los más importantes.



## 8. Significatividad de las teorías metafísicas

El criterio de falsabilidad, a diferencia del principio de verificación, no es un criterio de significación sino –como se repite– de demarcación entre asertos empíricos y asertos que no son empíricos. Sin embargo, decir de un aserto o de un conjunto de asertos que no es científico, no implica en modo alguno, que sea insensato.

Por esta razón, Popper, en 1933, escribió una carta al director de la revista "Erkenntnis", en la cual, entre otras cosas, decía: "[...] Apenas oí hablar del nuevo criterio de verificación del *significado* elaborado por el Círculo (de Viena), le opuse mi criterio de *demarcación* para delimitar sistemas de aserciones científicas de sistemas *perfectamente significantes* de aserciones metafísicas.

Y de hecho, comprendemos lo que quieren decir los realistas, los idealistas, los solipsistas o los dialécticos. En realidad, afirma Popper, los neopositivistas intentaron eliminar la metafísica lanzándole improperios, pero con su principio de verificación introdujeron nuevamente la metafísica en la ciencia (en cuanto las mismas leyes de la naturaleza no son verificables). Pero el hecho es que "no se puede negar que, al lado de ideas metafísicas que han obstaculizado el avance de la ciencia, han existido otras que –como el atomismo especulativo– han ayudado a su progreso. Y mirando el asunto desde el punto de vista psicológico, me inclino a pensar que el descubrimiento científico es imposible sin la fe en ideas que tienen naturaleza puramente especulativa y que en ocasiones son precisamente nebulosas; fe que está completamente privada de garantías desde el punto de vista de la ciencia y que, por lo tanto, es, dentro de estos límites, "metafísica".

## 9. Relaciones entre ciencia y metafísica

Luego, *desde el punto de vista psicológico*, la investigación es imposible sin ideas metafísicas como podrían ser, por ejemplo, las ideas del realismo, del orden del universo o de la casualidad.

*Desde el punto de vista histórico*, vemos, pues "que a veces ideas que primero fluctuaban en las regiones metafísicas más altas, pueden ser alcanzadas con el crecimiento de la ciencia y, entrando así en contacto con la ciencia, se asentaron. Ejemplos de tales ideas son: el atomismo; la idea de un "principio" físico singular o elemento último (del que derivan los demás); la teoría del movimiento de la tierra (al que Bacon se oponía porque pensaba que era ficticio); la venerable teo-

ría corpuscular de la luz; la teoría de la electricidad como fluido (revivida con la hipótesis según la cual la conducción de los metales se debe a un haz de electrones). Todos estos conceptos e ideas metafísicas han ayudado, aun en sus formas más primitivas, a poner orden en la imagen que el hombre se hace del mundo, y en algunos casos, pudieron llevar a predicciones que tuvieron éxito. Sin embargo, una idea de este género, alcanza *status* científico sólo cuando se presente en una forma que pueda ser falseada, es decir, sólo cuando ha llegado a ser posible decidir empíricamente entre ésta y otra teoría rival cualquiera".

Popper escribía estas cosas en 1934. En su *Post Scriptum* (en preparación desde 1957), él, a propósito de los *programas* de investigación metafísicos, afirmó: "El atomismo [...] es un ejemplo excelente de teoría metafísica no controlable, cuya influencia en la ciencia supera la de muchas teorías controlables [...]. El último y más grandioso ha sido hasta ahora el programa de Faraday, Maxwell, Einstein, De Broglie y Schrödinger, de concebir el mundo en términos de campos continuos [...]. Cada una de estas teorías metafísicas ha funcionado como programa para la ciencia. Ha indicado la dirección en la que podían encontrarse teorías de la ciencia adecuadamente explicativas y ha hecho posible una valoración de la profundidad de la teoría. En biología, la teoría de la evolución, la teoría de la célula y la teoría de la infección bacteriana, han jugado un papel semejante, al menos por algún tiempo. En psicología, el sensismo, el atomismo (o sea, la teoría según la cual, todas las experiencias se componen de elementos últimos, como por ejemplo, los datos sensoriales) y el psicoanálisis deberían ser recordados como programas de investigación metafísicos [...]. También aserciones meramente existenciales, se han demostrado a veces como inspiradoras y fructuosas en la ciencia, aunque nunca llegaron a formar parte de la misma. Más aún, pocas teorías metafísicas han ejercido mayor influencia en el desarrollo de la ciencia que aquella puramente metafísica: 'Existe una sustancia que puede cambiar los metales viles en oro (es decir la piedra filosofal)', aunque no sea falseable, no haya sido nunca verificada ni sea creída por nadie".

Por lo tanto, *desde el punto de vista psicológico*, la investigación científica es imposible sin ideas metafísicas; *desde el punto de vista histórico* es un dato de hecho que, al lado de ideas metafísicas que obstaculizaron la ciencia, ha habido otras que han sido fecundos programas de investigación; y han existido metafísicas que, con el crecimiento del saber de fondo, se convirtieron en teorías controlables. Este *hecho histórico* nos dice claramente que *desde el punto de vista lógico* el ámbito de lo verdadero no se identifica con el de lo controlable.

## 10. Carácter criticable de la metafísica

Las cosas no se detienen ahí, porque, si es verdad que existen teorías metafísicas sensatas, eventualmente verdaderas, y sin embargo, incontrolables empíricamente (precisamente por esto son metafísicas), debemos tener en cuenta que tales teorías –aunque empíricamente irrefutables– pueden ser *criticables*.

*Criticables* porque no son aserciones aisladas sobre el mundo, que se presentan con un perentorio "tomar o dejar"; sino que están correlacionadas, se apoyan, se mezclan, presuponen o son incompatibles con otras teorías, con otras situaciones problemáticas objetivas. Precisamente, con base en estas consideradores, es fácil ver que teorías empíricamente irrefutables, son criticables. Así, por ejemplo, si el determinismo kantiano es fruto de la *ciencia de su época* (el mundo-reloj de Newton) y si la ciencia posterior trasforma el mundo-reloj en un mundo-nube, entonces se desploma todo el saber de fondo sobre el que se erguía el determinismo de Kant y este desplome arrastra consigo, también, la teoría filosófica del determinismo.

## 11. Contra la dialéctica, la miseria del historicismo

Los primeros puntos de la filosofía social de Popper se encuentran *in nuce* en el ensayo ¿*Qué es la dialéctica*? Este escrito marca el momento en el que Popper comienza a interesarse por los problemas de metodología de las ciencias sociales. Con base en su concepción del método científico, Popper afirma, entre otras cosas, que mientras por una parte la contradicción lógica y la dialéctica no tienen nada en común, por otra parte, el método dialéctico es una mala comprensión y una absolutización del método científico. En este último, en efecto, no se tiene, como pretenden los dialécticos, ni una producción necesaria de la "síntesis" ni la conservación necesaria, en ella, de la "tesis" y la "antítesis".

La dialéctica, dice además Popper, en cuanto teoría descriptiva, o se reduce a la banalidad de lo tautológico o se cualifica como una teoría que permite justificar todo, en cuanto escapa a la prueba de la experiencia, por no ser falseable. *La dialéctica, en esencia, aunque aparezca como omnipotente, en realidad no puede nada*.

Ahora bien, considerando lo anterior, veamos los núcleos de fondo de la conocida obra de Popper titulada *La miseria del historicismo*. Este ensayo se centra en la critica al *historicismo* y al *holismo*, y sobre la defensa de la fundamental *unidad del método científico* en las ciencias naturales y en las ciencias sociales y sobre la consiguiente propuesta de una *tecnología social racional*, es decir, gradualista.

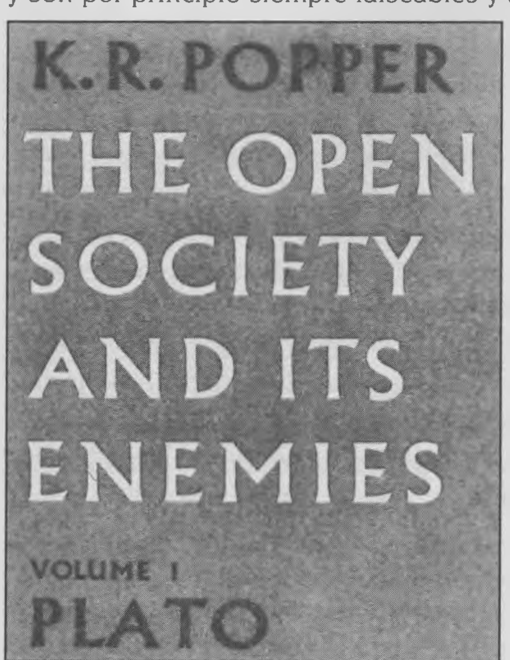
Según los historicistas, tendremos que la tarea de las ciencias sociales consistiría en captar las leyes del desarrollo de la evolución de la historia humana, de manera que se pueda prever los avances posteriores de la misma.

Pero Popper sostiene que tales *profecías incondicionadas* no tienen nada que ver con las *predicciones condicionadas* de la ciencia. El *historicismo sólo es capaz de pretenciosas profecías políticas.*

## 12. Crítica al "holismo"

El *holismo* es la concepción según la cual sería posible captar intelectualmente la totalidad de un objeto, un acontecimiento, un grupo o una sociedad y de trasformar, paralelamente desde el punto de vista práctico, o mejor, político, esta totalidad. Contra tal concepción holística, Popper hace notar lo siguiente:

a) Es un grave error metodológico pensar que podamos captar la totalidad así sea del más pequeño e insignificante trozo del mundo, en cuanto todas las teorías captan y no pueden, sino comprender, aspectos seleccionados de la realidad y son por principio siempre falseables y siempre infinitos en número.



Portada del primer volumen de la edición original (1945) de *La sociedad abierta y sus enemigos.*

b) Desde el punto de vista práctico y operativo, el holismo se reduce al utopismo, en cuanto concierne a la tecnología social, y al *totalitarismo*, en lo que toca con la práctica política.

Como se ve, pues, Popper critica el historicismo y el holismo en nombre de la *fundamental unidad del método científico* que ha de tenerse tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Estos, en su opinión, proceden de acuerdo con el modelo descrito en la *Lógica del descubrimiento científico.*

Es decir, proceden mediante la elaboración de hipótesis que ponemos en acción para resolver los problemas que más nos interesan y que es necesario someter a la prueba de la experiencia.

La contraposición entre ciencias sociales y ciencias naturales se debe únicamente a que con frecuencia se malinterpretan el método y el procedimiento de las ciencias naturales. Que las ciencias sociales sean de tal índole, es decir, de la misma naturaleza que las físicas implica que, en el plano de la tecnología social, se proceda a resolver los problemas más urgentes mediante una serie de experimentos, planteados para corregir objetivos y medios con base en los resultados conseguidos.

## 13. La sociedad abierta

Las tesis metodológicas del historicismo, sostiene Popper, constituyen el soporte teórico más válido de las ideologías totalitarias. Y lo demuestra en sus dos volúmenes sobre *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Con esta obra el autor pasa *de la crítica metodológica al ataque ideológico contra el historicismo, visto como una filosofía reaccionaria y como defensa de la sociedad "cerrada" contra la "sociedad abierta"*, es decir, como justificación de una sociedad totalitaria concebida desde el punto de vista organizativo y estructurada tribalmente, según normas inmodificables.

Por el contrario, la sociedad abierta se configura en el pensamiento de Popper como una *sociedad basada en el ejercicio crítico de la razón humana*, la cual no sólo tolera, sino que estimula, en su interior y por medio de *instituciones democráticas*, la libertad de los individuos y de los grupos con miras a la solución de los problemas sociales, es decir, a constantes reformas.

Más exactamente, Popper concibe la democracia como la conservación y el constante perfeccionamiento de determinadas *instituciones*, de modo particular de aquellas que ofrecen a los gobernantes la posibilidad efectiva de criticar al propio gobierno y de substituirlo sin derramamiento de sangre.

**Sociedad abierta.** "Se vive en una democracia cuando existen instituciones que permiten cambiar de gobierno sin recurrir a la violencia, es decir, sin llegar a la supresión física de sus componentes. Ésta es la característica de la democracia".

En otras palabras: "La diferencia entre una democracia y una tiranía es que en la primera el gobierno puede ser eliminado sin derramamiento de sangre, en la segunda, no".

La sociedad está abierta a muchas visiones del mundo, filosóficas y religiosas, a muchos más valores y partidos. Es abierta a la falibilidad del conocimiento humano y del politeísmo de los valores. La sociedad abierta está cerrada únicamente para los intolerantes.

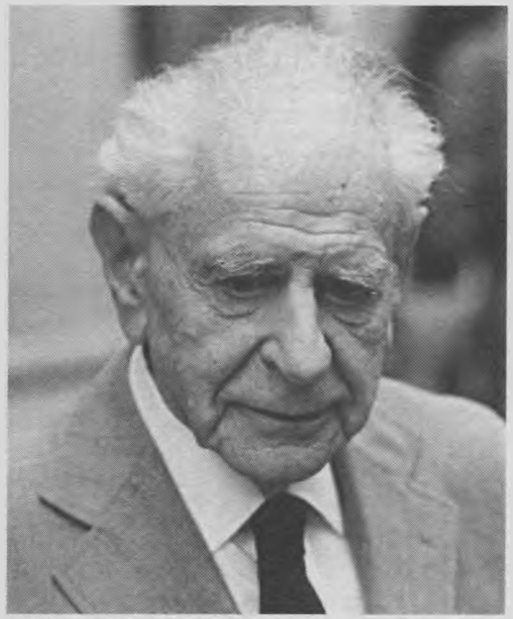
Con esto Popper no quiere decir que lo democrático, precisamente porque es tal, deba aceptar el ascenso al poder de los totalitarios.

"La democracia –escribe Popper– ofrece un precioso campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que ella permite la realización de reformas sin violencia. Pero, si la prevención de la democracia no se convierte en la preocupación preeminente en cada campo de batalla, las tendencias antidemocráticas latentes que están siempre presentes –y apelan a aquellos que sufren bajo el efecto estresante de la civilización– pueden provocar la caída de la democracia. Si la comprensión de estos principios no está aún suficientemente desarrollada, es necesario promoverla. La línea política opuesta puede resultar fatal; ella puede implicar la pérdida de la batalla más importante, la que se libra a favor de la democracia misma".

Para Popper es democrática la sociedad que posee instituciones democráticas. Sin embargo, advierte Popper, es necesario estar atentos porque las instituciones son como una fortaleza: resisten si es buena su guarnición. [Textos 5]

## 14. Fe en la libertad y la razón

Además, para Popper los más grandes ideales humanitarios están conformados por la justicia y la libertad. Pero *él elabora una jerarquía en la que la libertad viene antes que la justicia*, porque en una sociedad libre, mediante una crítica cerrada y reformas oportunas, se podrá tender también hacia la justicia; mientras que en una sociedad cerrada, en una tiranía o una dictadura, en la cual la crítica no es posible, tampoco se alcanzará la justicia: en ella existirá siempre la clase privilegiada de los siervos del tirano.


Popper en edad avanzada.

Para concluir: es necesario decir que detrás de todo esto, detrás de esta defensa *racional y apasionada* de las instituciones democráticas, está la que Popper llama *la fe en la razón*: "El racionalismo atribuye valor a la argumentación razonada y a la teoría, y al control

basado en la experiencia. Pero esta decisión a favor del racionalismo no puede, a su vez, ser demostrada por la argumentación razonada y la experiencia. Aunque puede sometérsela a discusión, ella descansa, en definitiva, sobre una decisión irracional, de la fe en la razón. Esta elección a favor de la razón no es sólo intelectual, sino de orden moral. Ella condiciona todo nuestro comportamiento hacia los otros hombres y hacia los problemas de la vida social. Y está estrechamente ligada con una fe en la racionalidad del hombre, en el valor de cada hombre. El racionalismo puede estar acompañado por una actitud humanitaria, mejor que el irracionalismo, que rechaza la igualdad de los derechos. Es verdad que los individuos son desiguales por muchos aspectos. Pero esto no está en contradicción con la exigencia de que todos sean tratados de la misma manera y tengan los mismos derechos. La igualdad ante la ley no es un hecho, es una instancia política que reposa en una elección moral. La fe en la razón, incluida la razón de los demás, implica la idea de imparcialidad, tolerancia y rechazo de toda pretensión autoritaria.

## 15. Los enemigos de la sociedad abierta

Precisamente en nombre de todo lo anterior, Popper combate la *sociedad cerrada*, es decir, el Estado totalitario, teorizado en tiempos y contextos diversos, por pensadores como Platón, Hegel y Marx.

Platón fue el Judas de Sócrates y propuso, en opinión de Popper, un *Estado petrificado*, estructurado por una rígida división de clases y dirigido al exclusivo dominio de los filósofos-reyes.

Por otra parte, la filosofía hegeliana, centrada en la idea de un inexorable desarrollo dialéctico de la historia y con el presupuesto de la identidad entre lo real y lo racional *no es otra cosa que la justificación y la apología del Estado prusiano y del mito de la horda*.

Popper ve en el hegelianismo el arsenal conceptual de los movimientos totalitarios modernos: del nazismo y de la nefasta fe fascista, doctrina materialista y al mismo tiempo mística, totalitaria y a la vez tribal; Popper sostiene que del hegelianismo derivan los peores aspectos del marxismo, o sea, su *historicismo* (la pretensión de haber descubierto las leyes que guiarían férreamente toda la historia humana) y su *totalitarismo*.

El materialismo histórico (y la "estructura económica" que determina la "superestructura ideológica") es una absolutización metafísica de un aspecto de la realidad; la dialéctica es un mito; además, los mismos marxistas han impedido a los componentes teóricos del marxismo, que eran científicos, su desarrollo como ciencia, ya que, ante las refutaciones históricas de la teoría, han intentado defender la teoría con *hipótesis ad hoc*, comportándose como ese médico que, en vez de salvar al paciente, busca mantener, mediante diversos artilugios, su propio diagnóstico, matando al paciente.

La pregunta adecuada de teoría política, dice Popper, no es: "¿Quién debe mandar?", porque ningún hombre, ningún grupo, ninguna raza, ninguna clase, puede arrogarse el derecho natural de dominio sobre los demás. La pregunta apropiada es: ¿cómo es posible controlar al que manda y sustituir a los gobernantes sin derramamiento de sangre?". Esta perspectiva es la de quien construye, perfecciona y defiende las *instituciones democráticas* a favor de la libertad y de los derechos individuales y, por ende, de los derechos colectivos. Es la perspectiva que más interesa a la sociedad abierta. [Textos 6]

# POPPER

## 1. ¿EXISTEN GENUINOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS?

*La divergencia entre Wittgenstein y Karl R. Popper sobre la existencia y la naturaleza de los problemas filosóficos.*

El choque entre Luddwig Wittgenstein y Karl R. Popper sobre la existencia y la naturaleza de los problemas filosóficos

En los comienzos del año académico de 1946-1947, recibí una invitación del Secretario del Moral Sciences Club, de Cambridge, para leer un artículo sobre algún "rompecabezas filosófico". Sin la menor duda, se trataba, a todas luces, de la formulación de Wittgenstein, y tras ello estaba la tesis filosófica wittgensteiniana de que no existen genuinos problemas en filosofía, sólo rompecazebas lingüísticos. Comoquiera que esta tesis era una de mis aversiones favoritas decidí hablar sobre "¿Existen problemas filosóficos?". Comencé mi artículo (leído el 26 de octubre de 1946 en la sala de R. B. Braithwaite, en el King's College), expresando mi sorpresa por haber sido invitado por el Secretario a leer un artículo "que estableciera algún rompecabezas filosófico"; y señalé que, al negar implícitamente que existieran problemas filosóficos, quienquiera que hubiera sido el que escribió la invitación había tomado partido, quizás involuntariamente, en una cuestión creada por un genuino problema filosófico.

Innecesario es decir que aquello estaba pensado tan sólo como una introducción desafiante y un tanto impetuosa a mi tema. Pero en este punto, Wittgenstein saltó con grandes voces y, a mi parecer, enojado, dijo: "El Secretario hizo exactamente lo que se le dijo que hiciera. Actuó según mis propias instrucciones" No tomé en cuenta este incidente y continué; pero resultó que al menos algunos de los admiradores de Wittgenstein, que se encontraban en el auditorio, si lo tomaron en cuenta, y en consecuencia tomaron mi observación, expresada a título de broma, como una seria queja contra el Secretario. Y lo mismo le ocurrió al propio Secretario, como es patente en las actas, en las que registra el incidente, añadiendo una nota: "Esta es la forma de invitación del Club".

No obstante, continué diciendo que si yo pensara que no había genuinos problemas filosóficos, no sería ciertamente un filósofo; y que el hecho de que muchas personas, o quizá todas, adoptaran irreflexivamente soluciones insostenibles para muchos o, quizá, todos los problemas filosóficos, proporcionaba la única justificación para ser filósofo. Wittgenstein saltó de nuevo interrum-

piéndome y habló largo y tendido acerca de rompecabezas y de la no existencia de problemas filosóficos. En un momento que me pareció apropiado le interrumpí y presenté una lista que tenía preparada de problemas filosóficos, tales como: ¿conocemos las cosas a través de nuestros sentidos?, ¿obtenemos nuestro conocimiento por inducción? Wittgenstein rechazó estos problemas por ser más lógicos que filosóficos. Me referí entonces al problema de si existe el infinito potencial, o quizás incluso el actual, problema que rechazó por ser matemático. (Este rechazo se reflejó en las actas). Mencioné entonces algunos problemas morales y el problema de la validez de las reglas morales. En este punto, Wittgenstein, que estaba sentado junto al fuego y había estado jugueteando nerviosamente con el atizador, que a veces usaba como batuta de director para recalcar sus afirmaciones, me desafió: "¡Dé un ejemplo de una regla moral!", y yo repliqué: "No amenazar con atizadores a los profesores visitantes". Tras lo cual Wittgenstein, en un acceso de rabia, tiró el atizador y abandonó furioso la habitación, dando un portazo.

Yo lo sentí realmente mucho. Admito que fui a Cambridge con la esperanza de provocar a Wittgenstein para que defendiera el punto de vista de que no existen genuinos problemas filosóficos y batirme con él sobre esta cuestión. Pero nunca había pretendido ponerlo furioso; y quedé sorprendido al encontrarlo incapaz de captar una broma. Sólo más tarde comprendí que probablemente él se dio cuenta de que yo estaba bromeando y que fue esto lo que le ofendió. Pero aunque yo había querido tratar el problema a la ligera, hablaba de hecho con la mayor seriedad –quizá más seriamente que el mismo Wittgenstein, puesto que, después de todo, él no creía en problemas filosóficos genuinos.

Tras habernos dejado Wittgenstein tuvimos una discusión muy agradable, en la que Bertrand Russell fue uno de los principales interlocutores. Y al final, Braithwaite me dirigió un cumplido (un dudoso cumplido, quizá), diciendo que yo había sido la única persona que había conseguido interrumpir a Wittgenstein en la misma forma en que Wittgenstein interrumpía a cualquier otro.

Al día siguiente, en el tren que me llevaba a Londres, había en mi compartimento dos estudiantes sentados frente a frente, un chico que leía un libro y una chica leyendo una revista de izquierdas. Repentinamente ella preguntó: "¿Quién es este hombre, Karl Popper?". Y él replicó: "Nunca he oído hablar de él". Así es la fama. (Como más tarde descubrí, la revista contenía un ataque a La *Sociedad abierta*).

La reunión del Moral Sciences Club se convirtió casi inmediatamente en sujeto de fantásticas historias. En un tiempo sorprendentemente corto recibí una carta de Nueva Zelanda, preguntándome si era cierto que Wittgenstein y yo

habíamos llegado a las manos, armados ambos con atizadores. En los medios cercanos, las historias eran menos exageradas, aunque no mucho menos.

El incidente era en parte atribuible a mi costumbre de que, siempre que se me invita a hablar en algún lugar, trato de extraer de mis puntos de vista algunas consecuencias que espero sean inaceptables para el auditorio particular que vaya a escucharme. Porque creo que el desafío es la única excusa que existe para dar una conferencia. Esta es la única forma en que la palabra hablada puede ser mejor que la impresa. Y por esa razón elegí el tema que elegí. Junto a esto, la controversia con Wittgenstein tocaba puntos fundamentales.

Tomado de: Popper, K. *Búsqueda sin término*. Tecnos, Madrid, 1977, pp. 164-166.

## 2. POR QUÉ NO EXISTE EL MÉTODO INDUCTIVO

Por tanto, quiero decir que yo no creo que exista nada semejante al método inductivo, o a un procedimiento inductivo [...].

Nunca hago discusiones de palabras, y naturalmente no tengo ninguna seria objeción contra quien quiera llamar con el nombre "inducción" el método de discusión crítica. Pero, en este caso es necesario darse cuenta de que se trata de algo muy diferente de todo lo que en el pasado se llamó "inducción". En efecto, siempre se ha pensado que la inducción tenga que fundar una teoría, o una generalización, mientras el método de la discusión crítica no funda nada. Su veredicto es siempre e invariablemente "no probado". Lo mejor que pueda hacer –y raramente lo hace– es salir con el veredicto de que una determinada teoría parece la mejor disponible, o sea, la mejor que hasta ahora haya estado sometida a la discusión, la que parece resolver una gran parte del problema que estaba destinada a solucionar, y que sobrevivió a los controles más severos que haya habido hasta ahora. Pero, naturalmente eso no funda la verdad de la teoría, o sea, no establece que la teoría corresponde a los hechos, o es una descripción adecuada de la realidad; sin embargo, podemos decir que un veredicto positivo de este género equivale a decir que, a la luz de la discusión crítica, la teoría aparece como la mejor aproximación a la verdad hasta ahora alcanzada.

En realidad la idea de "mejor aproximación a la verdad" es, al mismo tiempo, el modelo principal de nuestra discusión crítica y la finalidad que esperamos alcanzar, como resultado de la discusión. Entre nuestros otros modelos están el poder explicativo de una teoría y su simplicidad.

En el pasado el término "inducción" se usó sobre todo en dos sentidos, la primera es la inducción repetitiva (o inducción por numeración), que consis-

te en observaciones a menudo repetidas, observaciones que deberían fundar alguna generalización de la teoría. La falta de validez de este género de razonamiento es obvia: ningún número de observaciones de cisnes blancos logra establecer que todos los cisnes son blancos (o que la probabilidad de encontrar un cisne que no sea blanco es poca). De igual modo, por muchos espectros de átomos de hidrógeno que observemos no podríamos nunca establecer que todos los átomos de hidrógeno emiten espectros del mismo género. Sin embargo, consideraciones de orden teórico pueden sugerirnos que esta última generalización, y consideraciones teóricas ulteriores pueden sugerirnos modificarla introduciendo desplazamientos Doppler y desplazamientos hacia el rojo propios de la gravitación einsteiniana.

Entonces la inducción por enumeración está fuera de causa: no puede fundar nada.

El segundo sentido principal en el que el término "inducción" fue usado en el pasado es la inducción eliminatoria: la inducción fundada en el método de la eliminación o refutación de las teorías falsas. A primera vista este tipo de inducción puede parecer muy semejante al método de la discusión crítica que yo sostengo, pero en realidad es muy diferente. En efecto, Bacon y Mill, y los otros difusores de este método de la inducción por eliminación creían que, eliminando todas las teorías falsas, se pueda hacer valer la teoría verdadera. En otras palabras, no se daban cuenta de que el número de las teorías rivales es siempre infinito, aunque, por lo general, en todo momento particular podemos tomar en consideración solamente un número finito de teorías. Digo "generalmente" porque a veces nos encontramos ante un número infinito de teorías: por ejemplo, alguno sugirió modificar la ley newtoniana de la atracción según el contrario de los cuadrados, sustituyendo al cuadrado una potencia que sólo difiera poco del número 2. Esta propuesta equivale a la sugerencia que se debería considerar un número infinito de correcciones, poco diferentes entre sí, de la ley de Newton.

El hecho de que para todo problema existe siempre una infinidad de soluciones lógicamente posibles es uno de los puntos decisivos de toda la ciencia; es una de las cosas que hacen de la ciencia una aventura tan excitante. Esto, en efecto, hace ineficaces todos los métodos basados sólo en la rutina. Significa que, en la ciencia, debemos usar la imaginación e ideas atrevidas, aunque unas y otras deben ser siempre temperadas por la crítica y por los controles más severos.

Entre otras cosas, pone también en evidencia el error de aquellos que creen que la finalidad de la ciencia sea, pura y simplemente, la de establecer correla-

ciones entre los eventos observados, o las observaciones (o peor todavía, entre los "datos sensibles"). En ciencia, tendemos a mucho más. Procuramos descubrir nuevos mundos detrás del mundo de la experiencia ordinaria, mundos como, por ejemplo, un mundo microscópico o submicroscópico; corno, por ejemplo, un mundo no-euclideo, un mundo poblado de fuerzas invisibles: fuerzas gravitacionales, químicas, eléctricas y nucleares, algunas de las cuales, tal vez, son reducibles a otras, mientras otras no lo son. Precisamente, el descubrimiento de estos nuevos mundos, de estas posibilidades que nadie se había soñado, aumenta mucho el poder liberador de la ciencia. Los coeficientes de correlación son interesantes, no porque ponen nuestras observaciones en relación entre sí, sino porque, y sólo cuando, nos ayudan a aprender algo más sobre estos mundos.

Tomado de: Popper, K. *Ciencia y filosofía.*

## 3. UNA TEORÍA ES CIENTÍFICA SI ES FALSEABLE

Ahora bien, en mi opinión, no existe nada que pueda llamarse inducción. Por tanto, será lógicamente inadmisible la inferencia de teorías a partir de enunciados singulares que estén "verificados por la experiencia" (cualquiera que sea lo que esto quiera decir). Así pues, las teorías no son *nunca* verificables empíricamente. Si queremos evitar el error positivista de que nuestro criterio de demarcación elimine los sistemas teóricos de la ciencia natural, debemos elegir un criterio que nos permita admitir en el dominio de la ciencia empírica incluso enunciados que no puedan verificarse.

Pero, ciertamente, sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser *contrastado* por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: *ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.*

(Así, el enunciado "lloverá o no lloverá aquí mañana" no se considerará empírico, por el simple hecho de que no puede ser refutado; mientras que a este otro, "lloverá aquí mañana", debe considerársele empírico).

Pueden hacerse varias objeciones al criterio de demarcación que acabamos de proponer. En primer lugar, puede muy bien parecer que toda sugerencia de que la ciencia –que, según se admite, nos proporciona informaciones positivas– haya de caracterizarse por satisfacer una exigencia negativa, como es la de

refutalilidad, se encamina en una dirección falsa. Sin embargo, haré ver (en los apartados 31 a 46) que esta objeción carece de peso, pues el volumen de información positiva que un enunciado científico comporta es tanto mayor cuanto más fácil es que choque –debido a su carácter lógico– con enunciados singulares posibles. (No en vano llamarnos "leyes" a las leyes de la Naturaleza: cuanto más prohíben más dicen).

Puede también hacerse de nuevo un intento de volver contra mí mi propia crítica del criterio inductivista de demarcación: pues podría parecer que cabe suscitar objeciones contra la falsabilidad como criterio de demarcación análogas a las que yo he suscitado contra la verificabilidad.

Este ataque no me alteraría. Mi propuesta está basada en una *asimetría* entre la verificabilidad y la falsabilidad: asimetría que se deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Pues éstos no son jamás deductibles de enunciados singulares, pero sí pueden estar en contradicción con estos últimos. En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica) es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales. Una argumentación de esta índole, que lleva a la falsedad de enunciados universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que se mueve, como si dijéramos, en "dirección inductiva": esto es, de enunciados singulares a universales.

Más grave puede parecer una tercera objeción. Podría decirse que, incluso admitiendo la asimetría, sigue siendo imposible –por varias razones– falsar de un modo concluyente un sistema teórico: pues siempre es posible encontrar una vía de escape de la falsación, por ejemplo, mediante la introducción *ad hoc* de una hipótesis auxiliar o por cambio *ad hoc* de una definición; se puede, incluso, sin caer en incoherencia lógica, adoptar la posición de negarse a admitir cualquier experiencia falseable. Se reconoce que los científicos no suelen proceder de este modo, pero el procedimiento aludido siempre es lógicamente posible; y puede pretenderse que este hecho convierte en dudoso –por lo menos– el valor lógico del criterio de demarcación que he propuesto.

Me veo obligado a admitir que esta crítica es justa; pero no necesito, por ello, retirar mi propuesta de adoptar la falsabilidad como criterio de demarcación. Pues voy a proponer (en los apartados 20 y siguientes) que se caracterice el *método empírico* de tal forma que excluya precisamente aquellas vías de eludir la falsación que mi imaginario crítico señala insistentemente, con toda razón, como lógicamente posibles. De acuerdo con mi propuesta, lo que caracteriza al método empírico es su manera de exponer a falsación el sistema que ha de contrastarse: justamente de todos los modos imaginables. Su meta no es salvarles la vida a los sistemas insostenibles, sino, por el contrario, elegir el que

comparativamente sea más apto, sometiendo a todos a la más áspera lucha por la supervivencia.

El criterio de demarcación propuesto nos conduce a una solución del problema de Hume de la inducción, o sea, el problema de la validez de las leyes naturales. Su raíz se encuentra en la aparente contradicción existente entre lo que podría llamarse "la tesis fundamental del empirismo" –la de que sólo la experiencia puede decidir acerca de la verdad o la falsedad de los enunciados científicos– y la inadmisibilidad de los razonamientos inductivos, de la que se dio cuenta Hume. Esta contradicción surge únicamente si se supone que todos los enunciados científicos empíricos han de ser "decidibles de modo concluyente", esto es, que, en principio, tanto su verificación como su falsación han de ser posibles. Si renunciamos a esta exigencia y admitimos como enunciados empíricos también los que sean decidibles en un solo sentido –decidibles unilateralmente, o, más en particular, falsables– y puedan ser contrastados mediante ensayos sistemáticos de falsación, desaparece la contradicción: el método de falsación no presupone la inferencia inductiva, sino únicamente las transformaciones tautológicas de la lógica deductiva, cuya validez no se pone en tela de juicio.

Tomado de: Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1982, pp. 39-42.

## 4. ORIGEN DEL CRITERIO DE FALSABILIDAD

*Cómo, cuándo y por qué Karl. R. Popper propuso el criterio de falsabilidad como criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia.*

Durante el verano de 1919 comencé a sentirme cada vez más insatisfecho con esas tres teorías, la teoría marxista de la historia, el psicoanálisis y la psicología del individuo; comencé a sentir dudas acerca de su pretendido carácter científico. Mis dudas tomaron al principio la siguiente forma simple: "¿Qué es lo que no anda en el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo? ¿Por qué son tan diferentes de las teorías físicas, de la teoría de Newton y especialmente de la teoría de la relatividad?" [...].

Hallé que aquellos de mis amigos que eran admiradores de Marx, Freud y Adler estaban impresionados por una serie de puntos comunes a las tres teorías, en especial su aparente *poder explicativo*. Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos con-

firmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de verificaciones de la teoría. Todo lo que ocurría la confirmaba. Así, su verdad parecía manifiesta y los incrédulos eran, sin duda, personas que no querían ver la verdad manifiesta, que se negaban a verla, ya porque estaba contra sus intereses de clase, ya a causa de sus represiones aún "no analizadas" y que exigían a gritos un tratamiento.

Me pareció que el elemento más característico de esa situación era la incesante corriente de confirmaciones y observaciones que "verificaban" las teorías en cuestión: y este aspecto era constantemente destacado por sus adherentes. Un marxista no podía abrir un periódico sin hallar en cada página pruebas confirmatorias de su interpretación de la historia; no solamente en las noticias, sino también en su presentación –que revelaba el sesgo clasista del periódico– y, especialmente, por supuesto, en lo que el periódico *no* decía. Los analistas freudianos subrayaban que sus teorías eran constantemente verificadas por sus "observaciones clínicas". En lo que respecta a Adler, quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le informé acerca de un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero él no halló dificultad alguna en analizarlo en términos de su teoría de los sentimientos de inferioridad, aunque ni siquiera había visto al niño. Experimenté una sensación un poco chocante y le pregunté cómo podía estar tan seguro. "Por mi experiencia de mil casos", respondió; a lo que no pude evitar contestarle: "Y con este nuevo caso, supongo, su experiencia se basa en mil y un casos".

Lo que yo pensaba era que sus anteriores observaciones podían no haber sido mucho mejores que esta nueva; que cada una de ellas, a su vez, había sido interpretada a la luz de "experiencias previas" y, al mismo tiempo, considerada como una confirmación adicional. "¿Qué es lo que confirman?", me pregunté a mí mismo. Solamente que un caso puede ser interpretado a la luz de una teoría. Pero esto significa muy poco, reflexioné, pues todo caso concebible puede ser interpretado tanto a la luz de la teoría de Adler como de la de Freud. Puedo ilustrar esto con dos ejemplos diferentes de conductas humanas: la de un hombre que empuja a un niño al agua con la intención de ahogarlo y la de un hombre que sacrifica su vida en un intento de salvar al niño. Cada uno de los dos casos puede ser explicado con igual facilidad por la teoría de Freud y por la de Adler. De acuerdo con Freud, el primer hombre sufría una represión (por ejemplo, de algún componente de su complejo de Edipo), mientras que el segundo había hecho una sublimación. De acuerdo con Adler, el primer hombre sufría sentimientos de inferioridad (que le provocaban, quizá, la necesidad de probarse a sí mismo que era capaz de cometer un crimen), y lo mismo el segundo hombre (cuya necesidad era demostrarse a sí mismo que era capaz de rescatar al niño). No puedo imaginar ninguna conducta humana que no pueda ser

interpretada en términos de cualquiera de las dos teorías. Era precisamente este hecho –que siempre se adecuaban a los hechos, que siempre eran confirmadas– el que a los ojos de sus admiradores constituía el argumento más fuerte en favor de esas teorías. Comencé a sospechar que esta fuerza aparente era, en realidad, su debilidad.

Con la teoría de Einstein la situación era notablemente diferente. Tomemos un ejemplo típico: la predicción de Einstein justamente confirmada por entonces por los resultados de la expedición de Eddington. La teoría gravitacional de Einstein conducía a la conclusión de que la luz debía sufrir la atracción de los cuerpos de gran masa (como el Sol), precisamente de la misma manera en que son atraídos los cuerpos materiales. Como consecuencia de esto, podía calcularse que la luz de una estrella fija distante cuya posición aparente es cercana al Sol llegaría a la Tierra desde una dirección tal que la estrella parecería haberse desplazado un poco con respecto al Sol; en otras palabras, parecería como si las estrellas cercanas al Sol se alejaran un poco de éste y una de otra. Se trata de algo que normalmente no puede observarse, pues durante el día el abrumador brillo del Sol hace invisibles a tales estrellas; en cambio, durante un eclipse es posible fotografiar dicho fenómeno. Si se fotografía la misma constelación de noche, pueden medirse las distancias sobre las dos fotografías y comprobar si se produce el efecto predicho.

Ahora bien, lo impresionante en el caso mencionado es el riesgo implicado en una predicción de ese tipo. Si la observación muestra que el efecto predicho está claramente ausente, entonces la teoría simplemente queda refutada. La teoría es *incompatible con ciertos resultados posibles de la observación*, en nuestro caso con resultados que todos habrían esperado antes de Einstein. Esta situación es muy diferente de la descrita antes, cuando resultaba que las teorías en cuestión eran compatibles con las más divergentes conductas humanas, de modo que era prácticamente imposible describir conducta alguna de la que no pudiera alegarse que es una verificación de esas teorías.

Tomado de: Popper, K. *Conjeturas y refutaciones*.
Paidós, Barcelona, 1983, pp. 58-60.

## 5. REGLAS DE LA SOCIEDAD ABIERTA

*La democracia es una sociedad regulada por normas que permiten la realización de reformas, sin recurrir a la violencia.*

1) La democracia no puede definirse cabalmente como el gobierno de la mayoría, si bien la institución de las elecciones generales es de suma importancia. En efecto, podría darse el caso de una mayoría que gobernara tiránica-

mente. (La mayoría de todos los que miden menos de 1,80 puede decidir que la minoría de los que pasan esa altura paguen todos los impuestos). En una democracia las facultades de los gobernantes deben hallarse limitadas y el criterio primordial de su función debe ser éste: en una democracia, lo magistrados –es decir, el gobierno– pueden ser expulsados por el pueblo sin derramamiento de sangre. De este modo, si los hombres que detentan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar para lograr un cambio pacífico, su gobierno será una tiranía.

2) Sólo es preciso distinguir entre dos formas de gobierno, vale decir, aquellas que poseen instituciones de este tipo y las que no las poseen; en otras palabras, entre democracia y tiranía.

3) Una constitución democrática consecuente sólo debe excluir un tipo de modificaciones del sistema legal, a saber, aquel que pondría en peligro su carácter democrático.

4) En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.

5) Toda política tendiente a crear instituciones para salvaguardia de la democracia debe basarse siempre en el supuesto de que puede haber tendencias antidemocráticas latentes tanto entre los gobernantes como entre los gobernados.

6) Si se destruye la democracia, se destruyen todos los derechos. Y aun cuando subsistan ciertas ventajas económicas en favor del pueblo, ello será sólo merced a su sufrimiento.

7) La democracia suministra un inestimable campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que permite efectuar modificaciones sin violencia. Pero si no se coloca la preservación de la democracia por encima de toda otra consideración en cada una de las batallas libradas en este campo, las tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan (y que atraen a aquellos que sufren la tensión de la civilización, para usar la expresión utilizada en el capítulo 10) pueden provocar la caída de la democracia. Si todavía no se ha alcanzado la perfecta comprensión de estos principios, entonces deberemos luchar para lograrla. La política opuesta puede resultar fatal, haciéndonos perder la más importante de las batallas, la batalla por la democracia.

Tomado de: Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidos, Buenos Aires, 1957, pp. 353-354.

## 6. PLATÓN FUE UN GRAN HOMBRE, PERO COMETIÓ GRAVES ERRORES

*La pregunta: "¿Quién debe mandar?", es irracional; en cambio, la pregunta: "¿Cómo controlar al que manda?", es racional.*

KREUZER: *Esto significa, recopilando una vez más, que la vivencia del desengaño sobre la Revolución rusa y la vivencia de la no-refutación del sistema einsteiniano fueron en 1919 las raíces de su filosofía que posteriormente–, en los siguientes decenios, hizo pública en diferentes ámbitos, pero también en el campo de la historia, la sociedad y la política, por medio de importantes libros; cabe citar* La sociedad abierta y sus enemigos *y* La miseria del historicismo. *¿Puedo solicitarle que exponga brevemente sus pensamientos principales que, desde la reflexión que parte de Sócrates, realiza una crítica que abarca a todos los filósofos desde Platón?*

POPPER: Usted menciona a Sócrates. Lo importante es la perspectiva socrática de que sabemos muy poco o, como Sócrates dice, que no sabemos nada; dice, brevemente: "Yo sólo sé que no sé nada, y apenas sé esto". La actitud socrática me parece ser especialmente importante, y precisamente en nuestros días. En mi opinión, es sobremanera importante que los intelectuales renuncien finalmente a cualquier tipo de presunción intelectual.

KREUZER: *Y ésta comienza con Platón.*

POPPER: Bueno, no sé exactamente cuándo comienza, pero es seguro que con Platón es muy clara. La *Apología de Sócrates* es también una obra de Platón, y él encontró interesante la actitud de Sócrates. Su propia actitud, sin embargo, se diferenció de aquélla. Esto se aprecia de la mejor manera posible si comparamos a ambos, a Sócrates y Platón, en sus respectivas actitudes frente a la política. Sócrates quería que sólo el sabio fuera hombre de Estado. El quería que los políticos fueran sabios en el sentido de que comprendieran que el hombre tiene límites, especialmente límites en su saber. Así pues, la sabiduría consiste en la realización de sus límites, en la comprensión de sus propios límites, y especialmente en su falta de sabiduría. Todo esto cambia con Platón. También éste afirma que el hombre de Estado debe ser sabio. Pero por "sabiduría" no entiende la comprensión de su no-saber, sino que piensa que el político debe estar instruido, versado en la dialéctica. Y ello naturalmente es una cosa muy diferente. Esto significa que, para Platón, los hombres de Estado han de ser filósofos, filósofos instruidos, formar una élite.

KREUZER: ...*Formar una élite que naturalmente no se deja contradecir, sino que por medio de este atributo filosófico es lo más insustituible e incontradecible posible.*

POPPER: Sí; una especie de élite dictatorial, una panda dominante.

KREUZER: *Y piensa usted de esta idea fundamental que, desde Platón, ha envenenado una gran parte de la filosofía de la historia y de la sociedad...*

POPPER: Sí, Platón puso a la filosofía de la política, como pregunta fundamental de la política, una interrogación que sigue vigente incluso hoy día, a saber: ¿quién debe dominar? Y las respuestas a esta pregunta, las respuestas tradicionales son: los más sabios, los mejores, los insobornables, eventualmente los mejores racialmente, o respuestas parecidas. También me parece que es equivocada la respuesta "El pueblo debe dominar", porque es precisamente la pregunta la que está equivocada.

KREUZER: *Dijo usted en una conferencia de manera muy clara cómo debe sostenerse la cuestión. No plantear la pregunta "¿Quién debe dominar?", sino, cito: "¿Qué podemos hacer para configurar nuestras instituciones políticas de modo que los dominadores malos e incapaces, que naturalmente intentamos evitar, pero que, no obstante, no resulta excesivamente fácil hacerlo, ocasionen los menores daños posibles y de modo que podamos deshacernos de los dominadores incapaces sin derramamiento de sangre?".*

POPPER: Sí, me parece que ésta es la pregunta fundamental. La pregunta fundamental de toda la política, una pregunta fundamental crítica y humilde sobre la que se puede edificar una teoría de la democracia, mientras que sobre la idea de soberanía, también de la soberanía del pueblo, no se puede edificar ninguna teoría tal, libre de contradicción.

Tomado de: Popper, K. *Sociedad abierta, universo abierto.* Tecnos, Madrid, 1984, pp. 18-21.

Capítulo LII

# LA EPISTEMOLOGÍA DESPUÉS DE POPPER

## I. *Thomas S. Kuhn y la estructura de las revoluciones científicas*

√ Thomas S. Kuhn (1922-1996) –historiador norteamericano de la física– publicó en 1963 *La estructura de las revoluciones científicas*. Así como no puede existir una iglesia sin dogmas o un partido sin una ideología, no se puede dar una comunidad científica sin un *paradigma*.

*"Paradigmas" y "ciencias normales"* → § 1-2

Un paradigma es una conquista científica –por ejemplo, una gran teoría como la teoría geocéntrica de Ptolomeo o la de Copérnico, la mecánica de Newton, la teoría de la evolución de Darwin, etc – que constituye, durante cierto tiempo, la base de la investigación posterior. Ésta consiste en lo que Kuhn llamó "ciencia normal" (especificación de los conceptos básicos del paradigma; elaboración de instrumentos más precisos; ejecución de medidas más exactas; aplicación de la teoría a campos diversos de aquéllos en los que nació, etc.). La ciencia normal es acumulativa; el científico normal no busca la novedad; simplemente resuelve "rompecabezas", es decir, problemas que surgen del paradigma (por ejemplo: la previsión de un eclipse dentro del marco de la mecánica de Newton) y que pueden ser resueltos –por lo menos así lo considera el científico "normal"– con los medios que proporciona el paradigma.

*"Anomalías" y "ciencia extraordinaria"* → § 2

√ Sin embargo, el científico normal, al aumentar el contenido informativo de la teoría, expone el paradigma necesariamente a *anomalías*, es decir, a problemas que resisten a los asaltos de los defensores del paradigma. Los dogmas son puestos en duda; los científicos pierden la confianza en aquella teoría, aceptada hasta el momento: estamos en plena crisis del paradigma y este es un período, no muy

largo por lo general, de investigación incoherente; es la *ciencia extraordinaria*, de la que luego surge un nuevo paradigma alrededor del cual se articulará nuevamente la ciencia normal y así sucesivamente.

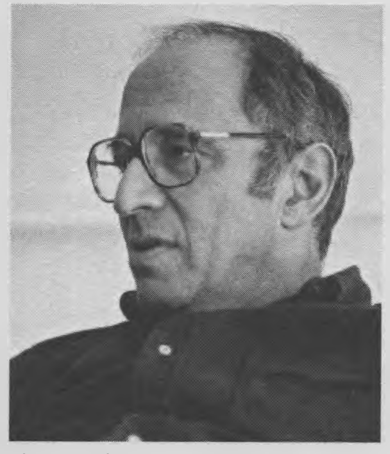
√ El paso de un paradigma a otro constituye, en efecto, la *revolución científica*: "Paradigmas sucesivos nos dicen cosas diferentes acerca de los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de dichos objetos". Ejemplos de revolución científica son: el paso de la astronomía de Tolomeo a la de Copérnico; o, en biología, el paso de la teoría fisista (*species tot numeramus quot in principio creavit infinitum* Ens), a la teoría de la evolución.

La *"revolución científica": el paso de un paradigma a otro* → § 3-4

En opinión de Kuhn, los motivos que hacen pasar de un paradigma a otro son de distinta naturaleza (aunque la pretensión más importante que los defensores del nuevo paradigma defienden sea la de que el nuevo paradigma resuelve los problemas que hicieron que el paradigma anterior se cayera): "La elección de un paradigma no puede resolverse solamente por la lógica o el experimento".

√ En todo caso, una revolución científica, es decir, el paso de un paradigma a otro, es una especie de "conversión", un "paso entre inconmensurables", o sea, entre teorías que hablan de las mismas cosas de manera completamente diferente. Y constituye un avance de tipo no teleológico: la ciencia se desarrolla a partir de ciertos estadios, pero no porque tienda a determinados fines (la verdad, la probabilidad u otro).

El *progreso no teleológico de la ciencia* → § 5



Thomas Kuhn (1922-1996), autor del famoso e influyente libro la *Estructura de las revoluciones científicas*, entre los historiadores de la ciencia es el que ha suscitado en nuestros días algunas de las serias y más profundas discusiones epistemológicas.

## 1. El concepto de "paradigma"

Thomas Kuhn hace parte, junto con Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend y Larry Laudan, del grupo de conocidos epistemólogos del período postpopperiano, quienes desarrollaron sus teorías epistemológicas siempre en un contacto más estrecho con la historia de la ciencia.

En 1963 Kuhn publicó el libro *La estructura de las revoluciones científicas*, en el cual sostiene que la *comunidad científica* se forma mediante la aceptación de teorías que Kuhn llama *paradigmas*. "Con este término –escribió– quiero indicar conquistas científicas reconocidas universalmente, que, por un cierto tiempo, proporcionan un modelo de

problemas y soluciones aceptables para quienes practican un determinado campo de investigación".

En realidad Kuhn empleó el término *paradigma* en más de un sentido, sin embargo, él mismo especifica que la función del paradigma, actualmente asumida por los manuales (mediante los cuales el joven estudiante es iniciado en la comunidad científica), era asumida antes por los clásicos de la ciencia, como la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Principia* y los *Óptica* de Newton, la *Electricidad* de Franklin, la *Química* de Lavoiser o la *Geología* de Lyell. Por lo cual, la *astronomía tolemaica* (o la copernicana), la *dinámica aristotélica* (o la de Newton), son todos paradigmas, al igual que el *fisismo* de Linneo, la *teoría evolutiva* de Darwin o la *teoría de la relatividad* de Einstein. [Textos 1]

**Paradigma.** Un científico trabaja dentro de una comunidad científica. Hoy se entra a la comunidad científica por el estudio de los manuales; antes, esta función era realizada por los clásicos de la ciencia: la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Principia* de Newton; la *Geología* de Lyell y así sucesivamente. Tanto los manuales actuales como los clásicos de la ciencia, dan las que, en la época, son las coordenadas del campo de investigación, los principios básicos, los experimentos estandar, las aplicaciones típicas de la disciplina, en resumen: el paradigma.

Kuhn escribió: "Con este término quiero indicar las conquistas científicas reconocidas universalmente, que, por un cierto período, proporcionan un modelo de problemas y soluciones aceptables para quienes practican un cierto campo de investigación".

## 2. "Ciencia normal" y "ciencia extraordinaria"

Del mismo modo que una comunidad religiosa se reconoce por los dogmas propios en los que cree, o un partido político vincula a sus miembros alrededor de valores y finalidades específicas, así una teoría paradigmática es la que constituye una congregación científica que, por fuerza de los asuntos paradigmáticos y dentro de los mismos, realizará lo que Kuhn llamó *ciencia normal*. La cual es "un laborioso y dedicado intento por forzar a la naturaleza a ingresar dentro de las casillas conceptuales proporcionadas por la educación profesional"; la ciencia normal significa "una investigación fundamentada establemente sobre uno o más resultados alcanzados por la ciencia del pasado, a los cuales, cierta comunidad científica, por un determinado período de tiempo, reconoce la capacidad de constituir el fundamento de su práctica posterior".

**Ciencia normal**. Es la practicada, por ejemplo, por un ingeniero o por un médico. Es la actividad investigativa que no pone en discusión los asuntos de fondo del paradigma.

La ciencia normal es "un laborioso y dedicado intento por forzar a la naturaleza a ingresar dentro de las casillas conceptuales proporcionadas por la educación profesional".

Esta práctica posterior –la ciencia normal– consiste en intentar la realización de las *promesas del paradigma*, determinando los hechos relevantes (para el paradigma), confrontando (a través de medidas más exactas, por ejemplo) los hechos con la teoría, articulando los conceptos de la teoría misma, extendiendo el campo de aplicación de la teoría. Hacer ciencia normal significa, pues, resolver los rompecabezas (*puzzles*), es decir, problemas definidos por el paradigma, que resultan de éste y entran en él, por lo cual la falla en la resolución de un rompecabezas no es considerada como un fracaso del paradigma, sino más bien como un fracaso del investigador, que no supo resolver un asunto para el cual el paradigma afirma (y promete) que hay una solución. Esta es una situación análoga a la del jugador de ajedrez que, cuando no sabe resolver una jugada y pierde es porque no es bueno y no porque las reglas del ajedrez no funcionen.

La ciencia normal es, por lo tanto, *acumulativa* (se construyen instrumentos más poderosos, se efectúan medidas más exactas, se precisan los conceptos de la teoría, se extiende el campo de aplicación de la teoría a otros terrenos, etc.) y el científico normal no busca la novedad. Y, sin embargo, necesariamente deberá aparecer la novedad. Y esto porque la articulación *teórica* y *empírica* del paradigma aumenta el contenido informativo de la teoría y, por ende, la expone al riesgo de ser desmentida (de hecho, más se dice y más se corre el riesgo de equivocarse, quien nada dice no se equivoca nunca; si se dice poco, se corre el riesgo de equivocarse poco). Todo esto da cuenta de las *anomalías* que, en cierto momento, la comunidad científica ha de enfrentar y que, resistiendo a los reiterados asaltos de las suposiciones paradigmáticas, determinan *la crisis del paradigma*.

Con la crisis del paradigma se comienza el período de la *ciencia extraordinaria*: el paradigma queda sometido a un proceso de desenfoque, los dogmas son puestos en duda y, por consiguiente, las reglas que gobiernan la investigación normal pierden vigor. En pocas palabras, puestos frente a las anomalías, los científicos pierden la confianza en la teoría que habían aceptado antes; y la pérdida de un sólido punto de partida se expresa en el recurso a la discusión filosófica sobre

los fundamentos y la metodología. Estos son los síntomas de la crisis, que cesa cuando del crisol de ese período de investigación desenfrenada, que es la ciencia extraordinaria, haga surgir un nuevo paradigma sobre el cual se articulará nuevamente la ciencia normal que, a su vez, llevará, luego de un cierto tiempo quizá bastante largo, a nuevas anomalías y así sucesivamente. [Textos 2]

## 3. Las revoluciones científicas

Kuhn describe el paso a un nuevo paradigma (de la astronomía tolemáica a la copernicana, por ejemplo), como una reorientación gestáltica: cuando acepta un nuevo paradigma, la comunidad científica maneja, por ejemplo, el mismo número de datos que antes, pero poniéndolos en relaciones diferentes de las de antes. Además, el paso de un paradigma a otro es lo que constituye, para Kuhn, una revolución científica. Pero –y este es uno de los problemas más acuciantes suscitado por Kuhn– *¿cómo* se da el paso de un paradigma a otro? ¿Este paso se da por motivos racionales o no?

Ahora bien, Kuhn sostiene que "paradigmas sucesivos nos dicen cosas diferentes sobre los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de dichos objetos".

Y, "precisamente como se trata de un paso entre inconmensurables, el de un paradigma a uno contrario no se puede realizar poco a poco ni es impuesto por la lógica o una experiencia neutral. Como la reorientación gestáltica, este debe realizarse todo de una vez (aunque no en un instante), de lo contrario, no se realizará en efecto".

Y, entonces, quizá pueda tener razón Max Planck, quien en su *Autobiografía* observó con tristeza que: "¿Una nueva verdad científica no triunfa convenciendo a sus opositores y haciéndoles ver la luz, sino más bien porque sus opositores mueren finalmente, y crece una nueva generación habituada a la misma?".

## 4. El "paso" de un paradigma a otro

En realidad Kuhn afirma que la "transferencia de la confianza de un paradigma a otro es una experiencia de *conversión*, que no puede imponerse por la fuerza".

Pero, entonces: ¿por qué y sobre qué bases, estas experiencias de conversión? "Los científicos individuales acogen un nuevo paradigma por toda clase de razo-

Revolución científica. Llegar a saber por qué una especie biológica desapareció; encontrar una vacuna para una enfermedad que era incurable; hallar una nueva partícula elemental: son descubrimientos al interior de diferentes paradigmas.

En cambio, se tiene una *revolución científica* cuando el antiguo paradigma es sustituido por uno nuevo; el ejemplo por excelencia de revolución científica es la copernicana en la cual la concepción geocéntrica fue sustituida por la heliocéntrica.

nes y en general por varias razones simultáneamente. Algunas de éstas –por ejemplo, el culto del sol que contribuyó a que Kepler se convirtiera a la teoría copernicana– están completamente por fuera de la esfera científica. Otras razones pueden depender de idiosincrasias autobiográficas y personales. Incluso, la nacionalidad o la reputación anterior del innovador y de sus maestros puede a veces jugar un papel importante [...]. Probablemente la pretensión más importante formulada por los defensores de un nuevo paradigma es la de que es capaz de resolver los problemas que presentaba el antiguo paradigma en crisis. Esta pretensión, cuando puede hacerse, legítimamente, constituye con frecuencia el argumento más eficaz en su favor".

Además, es de anotar que la aceptación de un nuevo paradigma no se debe al hecho de que éste resuelva los problemas que el paradigma anterior no logró resolver, sino a las promesas que se cumplirán en otros campos. Y se dan también razones estéticas que inducen a un científico a que acepte un paradigma. Sin embargo, Kuhn afirma: "En los debates sobre los paradigmas no se discuten realmente las relativas capacidades para resolver problemas, sino más bien, por buenas razones, se presentan de ordinario términos que se refieren a esto. El punto de discusión consiste, en cambio, en decidir cuál paradigma ha de guiar la investigación futura sobre los problemas, dado que ninguno de los dos competidores puede aun, pretender solucionar completamente muchos de ellos. Es necesario decidir entre distintas formas de realizar la actividad científica y, dadas las circunstancias, tal decisión ha de fundamentarse más sobre las promesas futuras que sobre las conquistas pasadas. Quien acoge un nuevo paradigma desde el comienzo, lo hace a pesar de las pruebas dadas por la solución de los problemas. Es decir, él debe confiar en que el nuevo paradigma tendrá, en el futuro, éxito en la solución de los numerosos y grandes problemas que se le presentan, sabiendo solamente que el paradigma anterior no logró resolver algunos. Una decisión de esta clase sólo puede ser tomada con base en la fe".

Luego: para que un paradigma logre imponerse debe primero conquistar (en ocasiones con base en consideraciones personales o consideraciones estéticas desarticuladas) "a algunos defensores que lo desarrollarán hasta el punto en el que se podrán producir muchas argumentaciones sólidas. Pero, incluso estos argumentos, cuando se dan, no son decisivos individualmente. Puesto que los científicos son hombres razonables, uno u otro argumento terminará por convencer a muchos de ellos. Pero no hay una sola razón que termine por persuadirlos a todos. Lo que se da no es la conversión única de un grupo, sino el paso progresivo de la distribución de la confianza de los especialistas".

## 5 El desarrollo no teleológico de la ciencia

Ahora bien, ¿el paso de un paradigma a otro implica *progreso*? El problema es complejo. De todos modos, "sólo durante los períodos de ciencia 'normal' el progreso parece evidente y seguro", mientras que "durante los períodos de revolución, mientras las doctrinas fundamentales están en discusión, repetidamente se adelantan dudas sobre la posibilidad de la continuación del progreso, sea que se adopte uno u otro de los paradigmas que se enfrentan".

Ciertamente, cuando un paradigma está ya establecido, sus defensores lo verán como un progreso: pero, se pregunta Kuhn, ¿progreso *hacia* qué? En efecto, dice Kuhn, el procedimiento que se ve en el desarrollo de la ciencia es un proceso de evolución *a partir de* estadios primitivos, pero esto no significa que tal proceso lleva la investigación más cerca de la verdad o *hacia* algo.

"Pero –se pregunta Kuhn– ¿es necesario que exista tal fin? ¿No es posible dar cuenta de la existencia de la ciencia o de su éxito, en términos de evolución, partiendo del estado del conocimiento poseído por la comunidad en cada período dado del tiempo? ¿Ayuda en verdad imaginar que exista una explicación verdadera, completa, objetiva de la naturaleza y que la medida apropiada de la conquista científica sea la del acercamiento de la misma a este propósito final? Si aprendiéramos a sustituir la evolución hacia lo que queremos conocer por la evolución partiendo de lo que conocemos, en el transcurso de tal proceso, un gran número de problemas inquietantes podría resolverse".

Así como en la evolución biológica, también en la evolución de la ciencia, nos hallamos ante un proceso que se desarrolla constantemente *a partir de* estadios primitivos, pero que no tiende *hacia* ningún fin.

## II. *Imre Lakatos y la metodología de los programas de investigación científicos*

√ Para Imre Lakatos (1922-1974), –pensador de origen húngaro, luego alumno y posteriormente colega de Popper en la London School of Economics– la ciencia es, ha sido y deberá ser una competencia entre programas rivales de investigación.

*La ciencia es, ha sido y deberá ser una competencia entre programas rivales de investigación*
→ § 1-2

Un programa de investigación (por ejemplo: la teoría copernicana, el mecanicismo de Descartes o el de Newton, la teoría evolutiva de Darwin, etc.) está formado por un núcleo central (por ejemplo, en el caso de Copérnico, la idea de que el *Sol está en el centro del universo*) que se mantiene no falseable por decisión metodológica, mientras que la *heurística negativa* indica al investigador cuáles caminos evitar y la *heurística positiva* le indica cuáles caminos recorrer.

No se debe hacer morir una teoría de enfermedad prematura; una buena teoría tiene necesidad de aliento para mostrar su valor. Entonces, la *heurística negativa* forma un *cinturón protector* contra los hechos que de otra manera irían a golpear el núcleo (el *hard-core* del programa); mientras que la *heurística positiva* lleva a los avances sucesivos de la teoría (por ejemplo, el desarrollo de la teoría heliocéntrica de Copérnico a Galileo, a Kepler, a Newton).

Un programa de investigación se mantiene mientras sea *progresivo* y es progresivo si por lo menos parte de sus previsiones teóricas son confirmadas, es decir, si logra predecir algún hecho nuevo. Un programa que va detrás de los hechos es regresivo –"¿qué hecho *nuevo* ha *predicho* el marxismo, digamos, desde 1917?".

### 1. El falsacionismo metodológico sofisticado

La idea básica de la imagen de la ciencia propuesta por Lakatos es *que la ciencia es, ha sido y debería ser una competencia entre programas rivales de investigación.* Esta idea, según Lakatos, caracteriza el *falsabilismo metodológico sofisticado*, concepción que él desarrolla en la línea de Popper.

El falsabilismo metodológico sofisticado se diferencia del falsabilismo dogmático y del falsabilismo metodológico ingenuo.

El *falsabilismo dogmático* consiste en la idea según la cual la ciencia se desarrolla a través de arriesgadas conjeturas y *falsaciones infalibles*. Sólo que, dice Lakatos, tal idea –acogida por algunos científicos y propagada también por ciertos filósofos

como A. J. Ayer– no es la idea de Popper y es equivocada; porque la base empírica de la ciencia (es decir, los protocolos, más aún: las proposiciones de observación) no es cierta, por lo cual no se dan falsaciones infalibles e incontrovertibles: nuestras falsaciones pueden estar también equivocadas. Esto lo atestiguan tanto la lógica como la historia de la ciencia.

Por su parte, el *falsabilismo metodológico simple* corrige los errores de los falseadores dogmáticos y sostiene (como Popper había ya explicado en la *Lógica del descubrimiento científico*) que la base empírica de la ciencia no es infalible, como tampoco son incontrovertibles las hipótesis auxiliares que sirven de control de aquellas que se han propuesto como intento de solución del problema que nos interesa resolver. Sin embargo, dice Lakatos, a pesar de sus méritos, también el falsabilismo metodológico simple es insatisfactorio. Y lo es porque concibe el desarrollo de la ciencia como una serie de duelos *sucesivos* entre una teoría y los hechos; mientras que –para Lakatos– las cosas no pasan, en efecto, de esta manera, porque la lucha entre lo teórico y lo práctico se da siempre, por lo menos, entre tres: *dos teorías que compiten y los hechos*.

Todo esto daría cuenta del hecho de que una teoría es descartada no cuando algún hecho la contradice, sino sólo cuando la comunidad científica dispone de una teoría mejor que la anterior: así, por ejemplo, la mecánica de Newton fue rechazada sólo después de que se había adquirido la teoría de Einstein.

## 2. Los "programas de investigación" como "sucesiones de teorías"

Hasta ahora se ha hablado de teorías (de teorías en competición). Pero Lakatos, en verdad, habla de *programas de investigación científicos*. Para entender lo que es un programa científico de investigación, bastará pensar en el mecanicismo de Descartes o en el de Newton, en la teoría de la evolución de Darwin y antes de todo esto, en la teoría copernicana. Un programa de investigación es una sucesión de teorías, $T_1$, $T_2$, $T_3$, $T_4$, que se desarrollan a partir de un *núcleo central* que por *decisión metodológica* no es falseable; y así un programa puede mostrar su valor, su fecundidad y su progresividad respecto de otro programa. No es lícito hacer morir una teoría de enfermedad prematura. Una buena teoría necesita tiempo para desarrollarse.

Luego: *la historia de la ciencia es y debería ser una historia de programas de investigación en competición*. Este es el núcleo de la concepción lakatosiana de ciencia y de la

**Programa de investigación científico.** De manera diferente que en Kuhn, para quien la comunidad científica, de período a período, está bajo la hegemonía de un único paradigma, la ciencia, según Lakatos, se desarrolla en una competencia entre programas rivales de investigación.

Y un *programa de investigación* es una sucesión de teorías, $T_1$, $T_2$, $T_3$, $T_4$... que se desarrollan a partir de un *núcleo central*, el cual –hasta cuando sea fecundo en predicciones que, al menos en parte, se comprobarán– permanece infalseable por un *fiat* metodológico; sólo así un programa podrá mostrar su fuerza y su eventual progresividad respecto de otro programa de investigación.

historia de la ciencia, concepción que, además, acentúa la interrelación entre las diversas epistemologías y la historiografía de la ciencia, sobre todo en el sentido de que ésta puede actuar retroactivamente como arma crítica, sobre las diversas ideas de ciencia y epistemología.

Para Lakatos *"es una sucesión de teorías y no 'una sola teoría la que es evaluada como científica o pseudocientífica'"*. La ciencia por lo tanto, es –según Lakatos– "un campo de batalla para programas de investigación más que para teorías aisladas". Y *"la ciencia madura consiste en programas de investigación en los cuales se anticipan no sólo hechos nuevos, sino, en un sentido importante, también nuevas teorías auxiliares; la ciencia madura –a diferencia del tosco esquema-de-prueba-y-error– tiene poder heurístico"*. En este sentido, para Lakatos, aparece la debilidad de programas que, como el freudismo o el marxismo, "modelan infaltablemente sus teorías reales auxiliares en la línea de algunos hechos, sin que al mismo tiempo anticipen otros" (¿cuál hecho nuevo ha predicho el marxismo a partir de 1917?). [Textos 3]

## III. *La epistemología anárquica de* Paul K. *Feyerabend*

√ *Contra el método* (1970) de Paul K. Feyerabend (1924-1994) es el texto clásico del *anarquismo metodológico*. Feyerabend se opone a la existencia de un método que "contenga principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía en la actividad científica". Esto, según él, aparece con toda claridad cuando estos principios –por ejemplo los formulados por Popper o Lakatos– se ponen en confrontación con la historia efectiva de la ciencia.

*Las reglas del método son, han sido y deben ser violadas de vez en cuando, si se desea el progreso de la ciencia* -> § 1

Sólo se han obtenido progresos significativos en la ciencia porque "algunos pensadores *o decidieron* no dejarse vincular por ciertas normas metodológicas "obvias" o porque *involuntariamente las violaron*"; por ejemplo, adoptando hipótesis *ad hoc*, aceptando hipótesis con menos contenido informativo que otras, adoptando justamente hipótesis contradictorias.

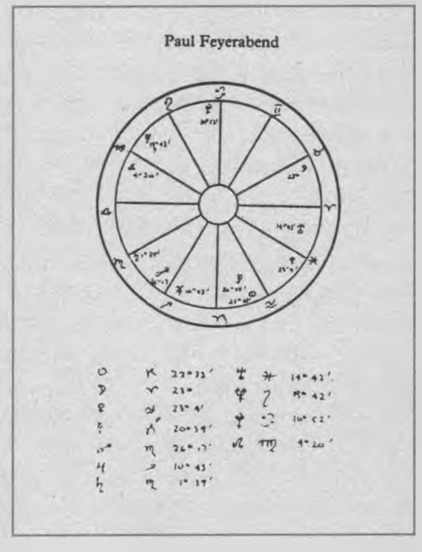
Feyerabend busca confirmaciones para su epistemología anárquica en el caso de Galileo. En su opinión, no se debe pensar en un progreso de la ciencia dominable o por lo menos reconstruible con *medios lógicos* (teorías incluidas en, excluidas de, o interconectadas con otras teorías), ya que las partes más avanzadas y generales de la ciencia son *inconmensurables*.

## 1. "Contra el método"

El libro de Feyerabend (1924-1994) *Contra el método* (1970), fue escrito con la convicción de que el "*anarquismo*, aun no siendo la filosofía política más atrayente, es, sin duda, una excelente medicina para la *epistemología* y la *filosofía de la ciencia*".

Esencialmente, para Feyerabend, es necesario dejar de lado la quimera según la cual las reglas "ingenuas y simplistas" propuestas por los epistemólogos, pueden dar cuenta del "laberinto de interacciones", ofrecido por la historia real: "La






Paul Feyerabend (1924-1994) y su horóscopo, que él mismo publicó, en cambio del *curriculum vitae*, al lado su propio retrato en la obra *La ciencia en una sociedad libre*

historia en general, la historia de las revoluciones en particular, es cada vez más rica en contenido, más variada, más multilateral, más viva, más 'astuta' que cuanto se pueda imaginar aun el mejor historiador y el mejor metodólogo".

Consecuentemente, el anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste en la tesis según la cual "la idea de un método que contenga principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía de la actividad científica se da contra dificultades considerables cuando se confronta con los resultados de la investigación histórica. Encontramos, en efecto, que no ha existido una norma –por plausible que sea y por más que esté firmemente arraigada en la epistemología– que no haya sido quebrantada en alguna circunstancia. Es evidente que estas violaciones no son eventos accidentales ni son fruto de un saber insuficiente o de falta de atención, que hubieran podido evitarse. Al contrario, se ve que tales violaciones son necesarias para el progreso científico. Efectivamente, una de las características de las recientes discusiones sobre la historia y la filosofía de la ciencia que más golpean, es la toma de conciencia del hecho de que acontecimientos y avances como la invención del atomismo en la antigüedad, la revolución copernicana, la llegada de la teoría atómica moderna (teoría cinética; teoría de la dispersión; estereoquímica; teoría cuántica), el gradual surgimiento de la teoría ondulatoria de la luz, se verificaron sólo porque algunos pensadores o *decidieron* no dejarse atar por ciertas normas metodológicas "obvias" o porque *involuntariamente las violaron*".

**Inconmensurabilidad.** Ésta es una idea subrayada por Thomas Kuhn y con mayor fuerza aun por Paul K. Feyerabend. No es raro –sostienen estos dos autores– que el desarrollo de la ciencia nos coloca ante teorías inconmensurables y esto en el campo mismo de la investigación.

Dos teorías son inconmensurables cuando todas las consecuencias de la primera teoría son diversas y no contradictorias con todas las consecuencias de una segunda teoría. Es decir, son inconmensurables, teorías diferentes en cuyos contextos los términos tienen significados distintos e indican "objetos" diferentes. Entre dos teorías de esta clase no se puede establecer cuál de las dos sea progresiva respecto de la otra.

Este sería el caso, según Feyerabend, de la física clásica y de la teoría de la relatividad: propiedad de objetos físicos como formas, masas, volúmenes, intervalos de tiempo, etc., no son los mismos en las dos teorías, que, desde luego, permanecen inconmensurables. Esta idea de inconmensurabilidad fue combatida por Popper como baluarte del actual irracionalismo.

Tal libertad de acción no es, según Feyerabend, sólo un *hecho* de la historia de la ciencia. "Ella es o razonable o *absolutamente* necesaria para el crecimiento del saber. Más específicamente, se puede demostrar lo que sigue: dada una norma cualquiera, por "fundamental" o "necesaria" que sea para la ciencia, hay siempre circunstancias en las cuales es oportuno no sólo ignorar las normas, sino adoptar su contrario. Por ejemplo, hay circunstancias en las cuales es aconsejable introducir, elaborar y defender una hipótesis *ad hoc*, o hipótesis que contradigan resultados experimentales bien establecidos y universalmente aceptados, o hipótesis cuyo contenido sea menor respecto a aquel de las hipótesis alternativas existentes y empíricamente adecuadas, e incluso hipótesis contradictorias, etc. Hay además circunstancias, que se verifican con bastante frecuencia, en las cuales el *razonamiento* pierde su aspecto orientado hacia el futuro y se vuelven un obstáculo para el progreso". [Textos 4]

## IV. *Larry Laudan y la metodología de las tradiciones de investigación*

√ Larry Laudan –cuya obra más importante es *El progreso científico* (1977)– considera la ciencia como una actividad orientada a la solución de los *problemas*. Una teoría es buena si logra resolver los problemas por la cual ha sido propuesta. Pero una teoría no vive aislada; toda teoría vive dentro de un conjunto de teorías, es decir, dentro de una *tradición de investigación*. Ejemplos de tradiciones de investigación son: "El darwinismo, la teoría de los cuantos, la teoría electromagnética de la luz; también el copernicanismo o la teoría atómica. Una tradición de investigación que tiene éxito es la que, por sus componentes, lleva a la solución adecuada de un número siempre mayor de problemas empíricos y conceptuales.

*Las reglas del método son, han sido y deben ser violadas de vez en cuando, si se desea el progreso de la ciencia* → § 1

Esto significa que entre tradiciones de investigación rivales la elección recae sobre la tradición, en relación con las otras, que resuelve más problemas y, en su momento, los más importantes: "La elección de una tradición, en vez de otras tradiciones rivales, constituye una selección que marca un progreso (y es, por lo tanto, racional), dentro de los límites en los cuales la tradición elegida resuelve problemas mejor que como lo hacían las tradiciones rivales".

## 1. La ciencia como "actividad comprometida en la solución de problemas"

La idea central de Larry Laudan es que "la ciencia mira fundamentalmente a la solución de los problemas". En el libro *El progreso científico* (1977), Laudan describió "las implicaciones, para la historia y la filosofía de la ciencia, desde el punto de vista que concibe la ciencia, sobre todo, como una actividad comprometida en la solución de los problemas". Por eso, los asuntos fundamentales del modelo de desarrollo de la ciencia que Laudan propone son más bien simples:

1) *El problema resuelto, empírico o conceptual, es la unidad de base del progreso científico.*

2) *La finalidad de la ciencia consiste en maximizar el alcance de los problemas empíricos resueltos y reducir el alcance de los problemas empíricos anómalos, y de los conceptuales no resueltos.*

De aquí se sigue que "cada vez que modificamos una teoría o la sustituimos por otra teoría, esta innovación constituye un progreso si y sólo si la teoría modificada o la nueva teoría es más eficiente en la solución de problemas [...], que la doctrina anterior".

Luego: el control cognitivo fundamental de toda teoría consiste en determinar lo apropiado en la solución de algunos problemas empíricos y conceptuales. Pero, hablando de teorías, Laudan precisa inmediatamente dos cosas:

a) Que la valoración de las teorías es algo comparativo, ya que "medidas en términos absolutos credenciales empíricas o conceptuales de una teoría, carecen de sentido".

b) Que las teorías no viven singularmente y que debemos hablar de todo un *espectro* de teorías individuales.

Así, por ejemplo, la teoría de la evolución "no se refiere a una teoría particular, sino a toda una familia de doctrinas, histórica y conceptualmente conexas entre sí, que funcionan a partir del asunto de que las especies orgánicas tienen una ascendencia común. De modo similar, el término *teoría atómica* se refiere generalmente a las teorías de un amplio conjunto, que se apoyan sobre el tema de la discontinuidad de la materia". Laudan nos remite –al menos en parte– a los *paradigmas* de Thomas Kuhn y a los programas de investigación de Imre Lakatos, con

la convicción de que las *teorías más generales*, y no las más específicas, son el instrumento primario para la comprensión y la valoración del progreso científico.

## 2. La naturaleza del progreso científico

Laudan, para la comprensión del progreso científico, propone la teoría de las *tradiciones de investigación*. El darwinismo, la teoría de los cuantos, la teoría electromagnética de la luz, son ejemplos de tradiciones de investigación. En realidad, añade Laudan: "Toda disciplina intelectual, científica y no científica, tiene una historia rica de tradiciones de investigación; empirismo y nominalismo en filosofía, voluntarismo y necesitarismo en teología, conductismo y freudismo en psicología, utilitarismo e intuicionismo en ética, marxismo y capitalismo en economía, mecanicismo y vitalismo en fisiología [...]".

Una tradición de investigación proporciona un conjunto de directivas para la construcción de teorías específicas. Una parte de tales directivas son *metodológicas*: así, "la impostación metodológica de los científicos que seguían la estricta tradición de investigación del newtonianismo es inevitablemente inductista y admite sólo aquellas teorías que hayan sido "inferidas inductivamente" de los datos. Los

**Tradiciones de investigación.** El copernicanismo, la teoría atómica, el darwinismo, la teoría de los cuantos, son ejemplos de tradiciones de investigación. Aunque, Laudan aclara, toda disciplina intelectual, científica o no, tiene una rica historia de tradiciones de investigación: "Empirismo y nominalismo en filosofía, voluntarismo y necesitarismo en teología, conductismo y freudismo en psicología, utilitarismo e intuicionismo en ética, marxismo y capitalismo en economía, mecanicismo y vitalismo en fisiología". Atendiendo al interior de una tradición de investigación, se ve que está formada por un conjunto de "asuntos generales" que se refieren a las entidades y a los procesos presentes en un cierto ámbito de estudio y de métodos apropiados que deben usarse para indagar sobre los problemas y elaborar las teorías en dicho dominio". Luego, una tradición de investigación consiste en una *ontología* que especifica los objetos del dominio de investigación y en una *metodología* que indica cómo proceder en la investigación. Violar sea la ontología y/o la metodología de una tradición de investigación es situarse fuera de la misma y rechazarla.

Así, si un físico cartesiano se pusiera a hablar de fuerzas que actúan a distancia, si un conductista hablara de impulsos inconscientes, si un marxista hablara de ideas que no surgen de la respuesta de estructuras económicas, pues bien "en cada uno de estos casos, el científico se pone fuera del terreno de juego [...] viola los límites de la tradición y se hace un extraño para ella".

métodos de procedimiento fijados por un psicólogo conductista son los que, en general, se llaman "operacionistas".

Otra parte de las directivas proporcionadas por una tradición de investigación *son ontológicas*. La ontología de la tradición es "la que especifica de manera general, los tipos de entidades fundamentales que existen en el dominio o en los dominios, en cuyo interior actúa la tradición de investigación que está en cuestión. Por ejemplo, si la tradición de investigación es el conductismo, ella nos dice que las únicas entidades legítimas postulables de las teorías conductistas son signos físicos y fisiológicos directa y públicamente observables. Si la tradición de investigación es la de la física cartesiana, ella determina que existen sólo materia y pensamiento, y que las teorías que hablen de otros tipos de sustancias (o de mezclas de pensamiento y materia) son inaceptables. Además, esta tradición de investigación *describe los diversos modos en los cuales estas entidades pueden interactuar*. Así, los corpúsculos cartesianos pueden interactuar por contacto, no por acción a distancia. En la tradición de investigación formada por el marxismo, las entidades pueden interactuar sólo en virtud de las fuerzas económicas que las influencian".

De este modo, Laudan puede definir una tradición de investigación como "un conjunto de asuntos generales que se refieren a las entidades y a los procesos presentes en un cierto ámbito de estudio y a los métodos apropiados que deben usarse para indagar sobre los problemas y elaborar las teorías en tal ámbito". [Textos 5]

## V. *Epistemología y metafísica.* *Cómo y por qué los epistemólogos contemporáneos defienden a la metafísica*

√ Para los neopositivistas las teorías metafísicas eran un cúmulo de insensateces. Con base en el principio de verificación, asuntos como "Dios existe", "Dios no existe", "existe el más allá", serían sólo rumores, gritos del alma, precisamente porque son asuntos no traducibles o reductibles al lenguaje "cósico" de la física.

*"Metafísicas influyentes": cómo y cuándo las teorías metafísicas son sensatas y racionales* → § 1-4

Popper, con su principio de falsabilidad, trazó una línea de demarcación entre ciencia empírica y teorías que no pertenecen a ésta, entre las que figuran las teorías metafísicas (sobre el cosmos, la historia, el hombre, etc.). Y partiendo precisamente de su criterio de falsabilidad, Popper reafirmó la sensatez de las teorías metafísicas, vio cómo de

ciertas teorías, en un tiempo metafísicas, se desarrollaron posteriormente teorías científicas, sostuvo la *racionalidad* de esas teorías metafísicas que pueden ser criticadas poniéndolas en confrontación con teorías científicas, teoremas lógicos, resultados matemáticos, u otras ideas metafísicas consolidadas en la época.

También para Joseph Agassi (1927) las teorías metafísicas no están, de hecho, fuera del alcance de la crítica; y valora alguna metafísica como física del futuro.

Por su parte, Paul K. Feyerabend ha afirmado que es necesario producir más teorías metafísicas, precisamente para ser buenos empiristas, en cuanto ciertas ideas metafísicas, entrando en conflicto con teorías científicas en auge, pueden constituir óptimos estímulos críticos, y pueden incluso, impulsar al encuentro y a la "construcción de nuevos hechos contradictorios con teorías científicas bien corroboradas.

La idea de criticabilidad de las teorías metafísicas se puede encontrar en ensayos de John Watkins (1923), quien –subrayando el gran significado de las ideas metafísicas en el desarrollo de las ciencias–, habló de *metafísicas influyentes*, de ideas metafísicas como el determinismo, el mecanicismo, las doctrinas *a priori* de la conservación, concepciones de campo, etc., que han influenciado poderosamente en la ciencia.

## I. La posición de Popper, Kuhn y Lakatos respecto de la metafísica

Los *neopositivistas vieneses*, con base en el principio de verificación, sostuvieron la insensatez de cualquier aserto metafísico. Contrariamente a los neopositivistas, los *filósofos analíticos*, mediante el principio de uso, hicieron ver los usos o funciones (morales, políticos, religiosos o antirreligiosos) de las teorías metafísicas. Entre estas funciones aludieron al hecho de que "lo que comienza como metafísica puede terminar como ciencia".

Sobre esta última función –es decir, el hecho de que algunas teorías metafísicas son la aurora de la ciencia– insistieron particularmente los epistemólogos que, de un modo u otro, están relacionados o se remiten al racionalismo crítico de Popper.

Popper, como se sabe, sostiene, con base en el principio de la demarcación (entre ciencia y no ciencia), constituido por la falsabilidad, las siguientes tesis:

a) Las metafísicas son sensatas.

b) Algunas de ellas históricamente han constituido programas de investigación y, con el desarrollo del saber de fondo, se transformaron (como en el caso del atomismo antiguo) en teorías controlables.

c) Desde el punto de vista psicológico, la investigación es imposible sin la fe en ideas de naturaleza metafísica.

d) Las metafísicas, aun no siendo falseables, son criticables, siempre que pueden chocar con algún trozo del mundo 3 (una teoría científica, un resultado matemático, un teorema de lógica, etc.), bien consolidado en su momento y al cual no se está dispuesto a renunciar.

Para Kuhn, entre los diversos tipos de paradigmas, se encuentran los *metafísicos*. Y precisamente, los *paradigmas metafísicos* (por ejemplo, el mecanicismo cartesiano) son los que "informan al científico sobre cuáles entidades contiene o no la naturaleza y cómo se comportan dichas entidades".

Lakatos, por su parte, ha elaborado la metodología propia de los programas científicos de investigación, en torno a la idea de *núcleo teórico convertido en irrefutable por un "fiat" metodológico*. Esencialmente, para Lakatos, la ciencia no avanza por un duelo entre teoría y hechos, sino por un desafío entre al menos dos programas de investigación y los hechos. Lo que cuenta, en verdad, es la progresividad de un programa en relación con otros, que se desarrolla en torno a un núcleo teórico irrefutable no sintácticamente (como quería Popper) sino por razones metodológicas: protegemos el núcleo de la refutación hasta cuando éste se demuestre progresivo teórica y empíricamente, es decir, hasta cuando se confirme más fecundo que los otros programas.

## 2. Joseph Agassi y la metafísica como física del futuro

Agassi –en el ensayo L*a naturaleza de los problemas científicos y sus raíces en la metafísica* (1975)– tiende a exaltar alguna metafísica como física del futuro, contra aquellos que hablan de la metafísica como física del pasado.

Contra Popper, quien afirmó que se investiga para encontrar y controlar hipótesis altamente controlables, Agassi afirma que la investigación con frecuencia está orientada al control de hipótesis poco controlables o casi del todo incontrolables, es decir, hipótesis metafísicamente relevantes; además, él no incluye la metafísica junto con la pseudociencia y la superstición en la no-ciencia ni llama a todas estas cosas distintas "metafísica"; subraya que la "metafísica puede ser considerada como un programa de investigación y las falsas pretensiones de la pseudociencia como el producto acabado"; para Agassi "las ideas metafísicas pertenecen a la investigación científica como ideas reguladoras, crucialmente impor-

tantes"; y lo más importante, también para este filósofo, las metafísicas no están exentas de la crítica.

"Las teorías metafísicas –escribe– son visiones sobre la naturaleza de las cosas (como la teoría de Faraday sobre el universo como un campo de fuerzas) [...]. Las doctrinas metafísicas no son, por lo general, criticables, como lo son las teorías científicas; de ordinario no se da una refutación y, por lo tanto ningún experimento crucial en metafísica. Sin embargo, algo semejante a un experimento crucial puede darse en un procedimiento de tal género. Dos visiones metafísicas diferentes, ofrecen dos interpretaciones de un conjunto de hechos conocidos. Cada una de estas interpretaciones se desarrolla en una teoría científica y una de las dos teorías científicas es derrotada por un experimento crucial. La metafísica que está detrás de la teoría científica derrotada pierde su poder interpretativo y es, entonces, abandonada. Este es el modo como algunos problemas científicos son relevantes para la metafísica; y comúnmente es esta relevancia la que muestra la clase de problemas científicos, que se elige para ser estudiada". En efecto, hay problemas más o menos interesantes. Y en general, el interés de un problema se determina precisamente por su relevancia metafísica.

## 3. Paul K. Feyerabend y las ideas metafísicas como "parte esencial" del método empírico

También W. W. Bartley III ha insistido, en el escrito *Teorías de la demarcación entre ciencia y metafísica* (1968), en que la irrefutabilidad de una teoría no ha de considerarse, como pretende Popper, un vicio. "Yo –escribe Bartley– quisiera explicar y reafirmar esta idea, haciendo notar que en tales contextos, teorías empíricamente irrefutables se desean mucho, más que las mismas pruebas empíricas. Si nuestro propósito es el de maximizar la crítica de las concepciones existentes, es esencialmente más importante tener alguna teoría o explicación alternativa, científica o no, que contradiga (*conflicts*) las afirmaciones corrientes y más difundidas sobre las cuestiones a ser explicadas, que tenga lo que parece ser una refutación empírica o un contraejemplo de la teoría en auge".

Tal concepción de Bartley (sostenida también por Agassi), fue enfatizada posteriormente por Feyerabend, para quien el *pluralismo teórico* (es decir, la elaboración de teorías alternativas a la teoría dominante) puede jugar el papel de encontrar "hechos" capaces de poner en dificultad o incluso, de poner en crisis tal teoría

vigente; hechos que de otro modo no estarían disponibles, si tales alternativas llegaran a faltar. Además, las alternativas de la teoría vigente sirven precisamente para maximizar el contenido de una teoría, que será siempre evaluada con relación a otras teorías.

Por todo esto "[...] *la creación de alternativas a la creencia que se examina constituye una parte esencial del método empírico*".

Por lo tanto, para ser buenos empiristas –escribe Feyerabend en *Cómo ser un buen empirista*– es necesario producir más teorías metafísicas, ya sea para encontrar "hechos" que puedan contradecir una teoría imperante (hechos que de otro modo son inalcanzables) o para maximizar el contenido de una teoría.

## 4. John Watkins y la metafísica confirmable e influyente

### 4.1 Relaciones entre ideas metafísicas y ciencia

Hay que subrayar que quienes han profundizado en el tema de las relaciones entre metafísica y ciencia, han sido sobre todo Agassi y Watkins. Ya se han expuesto algunas ideas de Agassi. En cuanto a John Watkins (ver su escrito *Metafísica confirmable e influyente*, 1957), podemos resumir los resultados de sus reflexiones sobre el tema, en los siguientes puntos:

1) La dicotomía clásica empirista *analítico-sintética* es demasiado simplificadora e inútil.

2) Es un error interpretar un *juicio a priori* como necesariamente verdadero; esto porque podemos tener juicios *a priori* (independientes de la experiencia, en cuanto irrefutables por los hechos empíricos); y que, sin embargo, no son *necesariamente verdaderos*.

3) Ejemplos de tales *juicios a priori y no necesarios* son asertos metafísicos como los que trae el determinismo, el mecanicismo, las teorías de la conservación, etc.; se trata, precisamente de juicios *a priori* en el sentido de que son empíricamente irrefutables y, sin embargo, no son lógicamente necesarios.

4) Genéticamente (y, por lo tanto, históricamente) existen metafísicas que *prescriben* programas de investigación científica, y existen también metafísicas que son justificaciones *post hoc* de teorías científicas afirmadas: y mientras que el pensamiento científico influenció a la metafísica, sobre todo durante los períodos de

consolidación de la ciencia, "las ideas metafísicas influenciaron, en especial, la especulación científica durante los períodos de cambios y tensiones de la ciencia".

5) La dicotomía analítico-sintética ha de ser sustituida por la tricotomía analítico-sintético-*a priori* no necesario: los juicios *a priori* no necesarios son los juicios factuales metafísicos.

6) Estos juicios factuales metafísicos *a priori* y no necesarios pueden tener instancias que las confirmen (así es, por ejemplo, para el determinismo: hallamos leyes causales), pero no pueden ser falseadas (si no se logra encontrar una ley causal y que no se haya logrado encontrar no significa que no exista): por lo tanto, las ideas metafísicas son verificables, pero no son falseables y al no ser falseables, sus confirmaciones no logran transformarlas en teorías de naturaleza empírica.

7) Las ideas metafísicas *a priori* y no necesarias pueden ser interpretadas como órdenes de método (el determinismo equivaldría a una prescripción de este tipo: "No abandonar nunca la búsqueda de leyes naturales"; el mecanicismo, más o menos, equivaldría a decir: "No permitas nunca que cualidades ocultas, acciones a distancia, transmisión instantánea o cualquier otra desviación, figuren entre tus premisas", etc.); sin embargo, es necesario acentuar que, aunque desde el punto de vista formal de las descripciones metafísicas no puedan ser deducidas prescripciones metodológicas, esto no significa que en efecto, las primeras no ejerzan su rol regulativo. Ellas pueden ejercer tal rol porque una doctrina metafísica puede entrar en colisión con ciertos tipos de hipótesis falseables e impedir así su construcción: es el caso del cartesianismo en relación con la teoría de Torricelli o con la teoría de la acción a distancia de Newton.

8) En definitiva, las doctrinas metafísicas "regulan la construcción de las teorías empíricas, no implicando positivamente alguna teoría empírica específica, sino negativamente, impidiendo ciertos tipos de teoría empírica"; esto sucede también en las relaciones entre metafísica, de una parte, y moral y política, de otra: una doctrina metafísica "no implica ninguna concepción moral o política, sólo limita las concepciones morales y políticas abiertas a un hombre que considere el mundo de ese modo".

## 4.2 Valoración de las teorías metafísicas

Respecto de la valoración de las teorías metafísicas, se debe tener presente lo siguiente:

a) Se debe buscar hacer controlable un teoría incontrolable que sea interesante.

b) No es necesario transformar una teoría controlable, que esté en dificultad, en una teoría desvirtuada e irrefutable.

c) Si es verdad que una teoría metafísica que ha generado ciencia se refuerza con esa ciencia que ha generado, también es verdad que un mismo conjunto de hechos y leyes científicas pueden tener más interpretaciones metafísicas; por eso, la ciencia *de* una metafísica no le da a esta última una autoridad indiscutible.

d) No es necesario olvidar que "históricamente, las doctrinas metafísicas han jugado un papel dentro de la ciencia cuando han *desafiado* a la teoría existente y prefigurado un nuevo tipo de teoría".

En conclusión, la metafísica, que en muchos sentidos ha sido uno de los ejes que apoyan a la filosofía y contra la cual no raramente los científicos y recientemente también los filósofos han polemizado de diversas formas, vuelve a imponerse hoy –y precisamente en el plano epistemológico– justamente como *necesaria para la ciencia*, y, por lo mismo, como una dimensión irrenunciable del pensamiento humano.

# KUHN

## 1. QUÉ ES UN "PARADIGMA"

*"Paradigma", ciencia normal" y "comunidad científica": la comunidad científica está configurada por "paradigmas", del mismo modo que una iglesia se configura por los dogmas y un partido político por una ideología. Los paradigmas son modelos de praxis efectiva, reconocidos como válidos y que originan tradiciones de investigación científica. Ejemplos de paradigmas son: la astronomía tolemaica (o la copernicana), la óptica corpuscular (o la ondulatoria), etc. La ciencia normal se practica dentro de un paradigma. El paso de un paradigma (por ejemplo, de la astronomía tolemaica) a otro (por ejemplo, la astronomía copernicana), constituye una revolución científica.*

En este ensayo *ciencia normal* significa la investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados, logros que una comunidad científica particular reconoce durante algún tiempo como el fundamento de su práctica ulterior. Hoy en día tales logros se recogen en los libros de texto científicos, tanto elementales como avanzados, aunque rara vez en su forma original. Dichos libros de texto exponen el cuerpo de la teoría aceptada, ilustran muchas o todas sus aplicaciones afortunadas y confrontan tales aplicaciones con ejemplos de observaciones y experimentos. Antes de que tales libros se hicieran populares a comienzos del siglo XIX (incluso en fechas más recientes en las ciencias que han madurado después), muchos de los famosos clásicos de la ciencia desempeñaban una función semejante. La *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Principios* y la *Óptica* de Newton, la *Electricidad* de Franklin, la *Química* de Lavoisier y la *Geología* de Lyell, junto con muchas otras obras, sirvieron durante algún tiempo para definir los problemas y métodos legítimos de investigación para las sucesivas generaciones de científicos. Eran capaces de hacer tal cosa porque compartían dos características esenciales. Sus realizaciones carecían hasta tal punto de precedentes, que eran capaces de atraer a un grupo duradero de partidarios alejándolos de los modos rivales de actividad científica, y a la vez eran lo bastante abiertas para dejarle al grupo de profesionales de la ciencia así definido todo tipo de problemas por resolver.

En adelante me referiré con el término *paradigmas* a los logros que comparten estas dos características, término que se conecta estrechamente con el de *ciencia normal*. Al elegir este término, es mi intención sugerir que algunos ejemplos aceptados de práctica científica efectiva, ejemplos que incluyen conjunta-

mente leyes, teorías, aplicación e instrumentación, suministran modelos de los que surgen tradiciones particulares y coherentes de investigación científica. Son las tradiciones que el historiador describe con rúbricas tales como "astronomía tolemaica" (o "copernicana"), "óptica corpuscular" (u "óptica ondulatoria"), etc. El estudio de los paradigmas, incluyendo entre ellos algunos mucho más especializados que los nombrados anteriormente a guisa de ejemplo, preparan fundamentalmente al estudiante para convertirse en miembro de la comunidad científica particular en la que habrá de trabajar más adelante. Puesto que en ella se encuentra con personas que aprendieron los fundamentos de su campo con los mismos modelos concretos, su práctica subsiguiente rara vez despertará discrepancias expresas sobre cuestiones fundamentales. Las personas cuya investigación se fundamenta en paradigmas compartidos se encuentran comprometidas con las mismas reglas y normas de práctica científica. Dicho compromiso y el aparente consenso que produce son prerrequisitos de la ciencia normal; esto es, del nacimiento y prosecución de una tradición investigadora particular [...].

Si el historiador rastrea en el tiempo el conocimiento científico de un grupo seleccionado de fenómenos relacionados, lo más probable es que encuentre alguna variante menor de un patrón ilustrado aquí con la historia de la óptica física. Los libros de texto actuales le cuentan al estudiante que la luz está formada por fotones, esto es, entidades mecánico-cuánticas que muestran algunas características de las ondas y algunas de las partículas. La investigación procede de acuerdo con ello o más bien de acuerdo con la caracterización más elaborada y matemática de la que se deriva esta acostumbrada descripción verbal. No obstante, esa caracterización de la luz apenas tiene medio siglo. Antes de que la desarrollaran Planck, Einstein y otros a comienzo de este siglo [siglo XX], los textos de física enseñaban que la luz era un movimiento ondulatorio transversal, una concepción enraizada en un paradigma que en última instancia derivaba de los escritos ópticos de Young y de Fresnel a comienzos del siglo XIX. Tampoco la teoría ondulatoria fue la primera que abrazaron casi todos los practicantes de la ciencia óptica. Durante el siglo XVIII el paradigma de este campo lo suministraba la *Óptica* de Newton, que enseñaba que la luz estaba compuesta por corpúsculos materiales. En aquella época, los físicos buscaban pruebas, cosa que no hacían los primeros teóricos ondulatorios, en la presión ejercida por las partículas de luz al chocar con los cuerpos sólidos.

Estas transformaciones de los paradigmas de la óptica física constituyen revoluciones científicas y las sucesivas transiciones de un paradigma a otro mediante una revolución constituyen el patrón usual de desarrollo de la ciencia madura.

Tomado de: Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 37-40.

## 2. LA NATURALEZA DE LA "CIENCIA NORMAL"

*La ciencia normal consiste en el intento de realizar las posibilidades del paradigma. "La investigación en el ámbito de la ciencia normal está [...] dirigida a la articulación de los fenómenos y las teorías que han sido proporcionadas por el paradigma".*

El éxito de un paradigma en sus momentos iniciales consiste en gran medida en una promesa de éxitos detectable en ejemplos seleccionados y aún incompletos, como es el caso con el análisis del movimiento de Aristóteles, el cómputo de las posiciones planetarias de Ptolomeo, la aplicación de la balanza de Lavoisier o la matematización del campo electromagnético de Maxwell. La ciencia normal consiste en la actualización de dicha promesa, actualización que se logra extendiendo el conocimiento de aquellos hechos que el paradigma exhibe como especialmente reveladores, aumentando la medida en que esos hechos encajan con las predicciones del paradigma, así como articulando más aún el paradigma mismo.

Pocas personas que no sean de hecho científicos practicantes de una ciencia madura se darán cuenta de hasta qué punto un paradigma deja sin hacer una gran cantidad de trabajo de retoque de este tipo, o lo fascinante que puede ser la ejecución de dicho trabajo. Hay que comprender estos aspectos. Las operaciones de retoque ocupan a la mayoría de los científicos a lo largo de sus carreras. Constituyen lo que llamo aquí ciencia normal. Si se examina detenidamente, sea históricamente o en el laboratorio contemporáneo, dicha empresa parece ser un intento de meter a la fuerza a la naturaleza en los compartimentos prefabricados y relativamente inflexibles suministrados por el paradigma. Entre los objetivos de la ciencia normal no hay ninguno que exija nuevos tipos de fenómenos, y en realidad los que no encajan en esos compartimentos frecuentemente ni siquiera se ven. Tampoco entra normalmente entre los objetivos de los científicos inventar teorías nuevas, y a menudo son intolerantes con las inventadas por otros. Por el contrario, la investigación en la ciencia normal se orienta a la articulación de los fenómenos y teorías ya suministrados por el paradigma.

Quizá sean defectos. Las áreas investigadas por la ciencia normal son minúsculas, por supuesto, pues la empresa que ahora se discute posee una visión drásticamente reducida. Sin embargo, tales restricciones surgidas de la confianza en un paradigma resultan ser esenciales para el desarrollo de la ciencia. Al centrar la atención en un rango pequeño de problemas relativamente esotéricos, el paradigma obliga a los científicos a investigar algunas partes de la naturaleza con un detalle y una profundidad que de otro modo sería ini-

maginable. Además la ciencia normal incorpora un mecanismo que asegura el relajamiento de las restricciones que atan a la investigación cuando el paradigma del que derivan deja de funcionar de manera efectiva. En este punto los científicos comienzan a comportarse de modo distinto y cambia la naturaleza de los problemas que investigan. Sin embargo, entre tanto, en el periodo en el que el paradigma tiene éxito, la profesión habrá resuelto problemas cuyos miembros difícilmente se habrían imaginado y que nunca se hubieran planteado sin el compromiso con el paradigma. Y al final una parte de los logros resulta siempre ser permanente.

Tomado de: Kuhn, T. *Op. cit.*, pp. 58-60.

# LAKATOS

## 3. LA METODOLOGÍA DE LOS "PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICOS"

*"La teoría de la gravitación de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, el marxismo, el freudismo, son todos programas de investigación, con un núcleo característico que es defendido tenazmente".*

*Un programa de investigación es progresivo si "la teoría conduce al descubrimiento de hechos nuevos, desconocidos hasta el momento"; en cambio, es regresivo si la teoría debe recurrir a los hechos.*

*A la luz de la metodología de los programas de investigación, Lakatos sostiene que la historia de la ciencia refuta tanto a Popper como a Kuhn: "En un cuidadoso examen tanto los experimentos cruciales de Popper como como las revoluciones de Kuhn, resultan ser mitos: lo que sucede ordinariamente es que un programa de investigación progresivo reemplaza a uno regresivo".*

En los últimos años he defendido la metodología de los programas de investigación científica que soluciona algunos de los problemas que ni Popper, ni Kuhn consiguieron solucionar.

En primer lugar defiendo que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada, sino más bien un programa de investigación. La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones. "Todos los cisnes son blancos" puede ser falseada por el descubrimiento de un cisne negro. Pero tales casos triviales de ensayo y error no for-

man la ciencia. La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el "núcleo firme" del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran "cinturón protector" de hipótesis auxiliares. Y, lo que es más importante, el programa de investigación tiene también una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia positiva. Por ejemplo, si un planeta no se mueve exactamente como debiera, el científico newtoniano repasa sus conjeturas relativas a la refracción atmosférica, a la propagación de la luz a través de tormentas magnéticas y cientos de otras conjeturas, todas las cuales forman parte del programa. Incluso puede inventar un planeta hasta entonces desconocido y calcular su posición, masa y velocidad para explicar la anomalía. Ahora bien, la teoría de la gravitación de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, el marxismo, el freudianismo son todos programas de investigación dotados cada uno de ellos de un cinturón protector flexible, de un núcleo firme característico pertinazmente defendido, y de una elaborada maquinaria para la solución de problemas. Todos ellos, en cualquier etapa de su desarrollo, tienen problemas no solucionados y anomalías no asimiladas. En este sentido todas las teorías nacen refutadas y mueren refutadas. Pero, ¿son igualmente buenas? Hasta ahora he descrito cómo son los programas de investigación. Pero, ¿cómo podemos distinguir un programa científico o progresivo de otro pseudocientífico o regresivo?

En contra de Popper, la diferencia no puede radicar en que algunos aún no han sido refutados, mientras que otros ya están refutados. Cuando Newton publicó sus *Principia* se sabía perfectamente que ni siquiera podía explicar adecuadamente el movimiento de la luna; de hecho, el movimiento de la luna refutaba a Newton. Kaufmann, un físico notable, refutó la teoría de la relatividad de Einstein en el mismo año en que fue publicada. Pero todos los programas de investigación que admiro tienen una característica común. Todos ellos predicen hechos nuevos, hechos que previamente ni siquiera habían sido soñados o que incluso habían sido contradichos por programas previos rivales. En 1686, cuando Newton publicó su teoría de la gravitación, había, por ejemplo, dos teorías en circulación relativas a los cometas. La más popular consideraba a los cometas como señal de un Dios irritado que advertía que iba a golpear y a ocasionar un desastre. Una teoría poco conocida de Kepler defendía que los cometas eran cuerpos celestiales que se movían en líneas rectas. Ahora bien, según la teoría de Newton, algunos de ellos se movían en hipérbolas o parábolas y nunca regresaban; otros se movían en elipses ordinarias. Halley, que trabajaba en el

programa de Newton, calculó, a base de observar un tramo reducido de la trayectoria de un cometa, que regresaría setenta y dos años después; calculó con una precisión de minutos cuándo se le volvería a ver en un punto definido del cielo. Esto era increíble. Pero setenta y dos años más tardé, cuando ya Newton y Halley habían muerto tiempo atrás, el cometa Halley volvió exactamente como Halley había predicho. De modo análogo los científicos newtonianos predijeron la existencia y movimiento exacto de pequeños planetas que nunca habían sido observados con anterioridad. O bien, tomemos el programa de Einstein. Este programa hizo la magnífica predicción de que si se mide la distancia entre dos estrellas por la noche y si se mide la misma distancia de día (cuando son visibles durante un eclipse del sol) las dos mediciones serán distintas. Nadie había pensado en hacer tal observación antes del programa de Einstein. De este modo, en un programa de investigación progresivo, la teoría conduce a descubrir hechos nuevos hasta entonces desconocidos. Sin embargo, en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos Por ejemplo, ¿alguna vez ha predicho el marxismo con éxito algún hecho nuevo? Nunca. Tiene algunas famosas predicciones que no se cumplieron. Predijo el empobrecimiento absoluto de la clase trabajadora. Predijo que la primera revolución socialista sucedería en la sociedad industrial más desarrollada. Predijo que las sociedades socialistas estarían libres de revoluciones. Predijo que no existirían conflictos de intereses entre países socialistas. Por tanto, las primeras predicciones del marxismo eran audaces y sorprendentes, pero fracasaron. Los marxistas explicaron todos los fracasos: explicaron la elevación de niveles de vida de la clase trabajadora creando una teoría del imperialismo; incluso explicaron las razones por las que la primera revolución socialista se había producido en un país industrialmente atrasado como Rusia. "Explicaron" los acontecimientos de Berlín en 1953, Budapest en 1956 y Praga en 1968. "Explicaron" el conflicto ruso-chino. Pero todas sus hipótesis auxiliares fueron manufacturadas tras los acontecimientos para proteger a la teoría de los hechos. El programa newtoniano originó hechos nuevos; el programa marxista se retrasó con relación a los hechos y desde entonces ha estado corriendo para alcanzarlos.

Para resumir: el distintivo del progreso empírico no son las verificaciones triviales: Popper tiene razón cuando afirma que hay millones de ellas. No es un éxito para la teoría newtoniana el que al soltar una piedra ésta caiga hacia la tierra, sin que importe el número de veces que se repite el experimento. Pero las llamadas "refutaciones" no indican un fracaso empírico como Popper ha enseñado, porque todos los programas crecen en un océano permanente de anomalías. Lo que realmente importa son las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas; unas pocas de éstas son suficientes para decidir el desenla-

ce; si la teoría se retrasa con relación a los hechos, ello significa que estamos en presencia de programas de investigación pobres y regresivos.

¿Cómo suceden las revoluciones científicas? Si tenemos dos programas de investigación rivales y uno de ellos progresa, mientras que el otro degenera, los científicos tienden a alinearse con el programa progresivo. Tal es la explicación de las revoluciones científicas. Pero aunque preservar la publicidad del caso es un requisito de la honestidad intelectual, no es deshonesto aferrarse a un programa en regresión e intentar convertirlo en progresivo.

En contra de Popper, la metodología de los programas de investigación científica no ofrece una racionalidad instantánea. Hay que tratar con benevolencia a los programas en desarrollo; pueden transcurrir décadas antes de que los programas despeguen del suelo y se hagan empíricamente progresivos. La crítica no es un arma popperiana que mate con rapidez mediante la refutación. Las críticas importantes son siempre constructivas; no hay refutaciones sin una teoría mejor. Kuhn se equivoca al pensar que las revoluciones científicas son un cambio repentino e irracional de punto de vista. La historia de la ciencia refuta tanto a Popper como a Kuhn; cuando son examinados de cerca, resulta que tanto los experimentos cruciales popperianos como las revoluciones de Kuhn son mitos; lo que sucede normalmente es que los programas de investigación progresivos sustituyen a los regresivos.

El problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia también tiene serias implicaciones para la institucionalización de la crítica. La teoría de Copérnico fue condenada por la Iglesia católica en 1616 porque supuestamente era pseudocientífica. Fue retirada del *Índice* en 1820 porque para entonces la Iglesia entendió que los hechos la habían probado y por ello se había convertido en científica. El Comité Central del Partido Comunista Soviético en 1949 declaró pseudocientífica a la genética mendeliana e hizo que sus defensores, como el académico Vavilov, murieran en campos de concentración; tras la muerte de Vavilov la genética mendeliana fue


Imre Lakatos

rehabilitada; pero persistió el derecho del Partido a decidir lo que es científico y publicable y lo que es pseudocientífico y castigable. Las instituciones liberales de Occidente también ejercitan el derecho a negar la libertad de expresión cuando algo es considerado pseudocientífico, como se ha visto en el debate relativo a la raza y la inteligencia. Todos estos juicios inevitablemente se fundamentan en algún criterio de demarcación. Por ello el problema de la demarcación entre ciencia y pseudodencia no es un pseudoproblema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas.

Tomado de: Lakatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica.* Alianza, Madrid, 1983, pp. 13-16.

# FEYERABEND

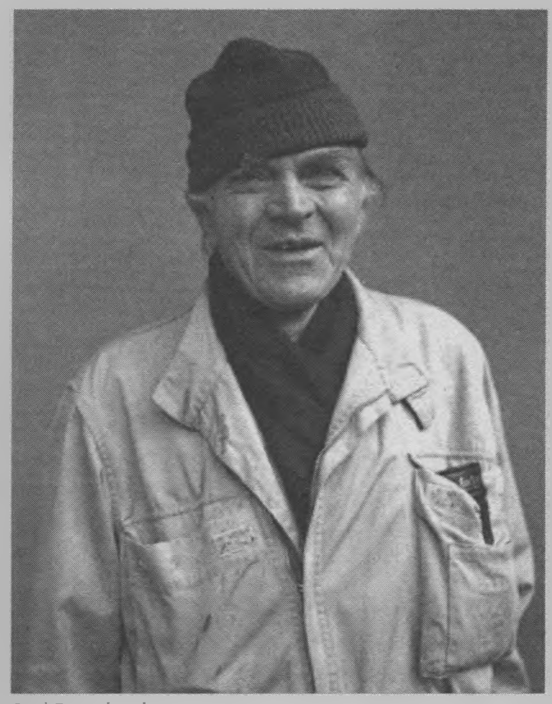
## 4. EL ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO

*El anarquismo epistemológico es la concepción propuesta por Feyerabend en el texto que sigue, tomado de* Contra el método. *Feyerabend está convencido de que aún la más liberal y la más conocida metodología no puede dar cuenta de la historia de la ciencia efectiva. "No hay una norma singular [...] que no haya sido trasgredida en alguna circunstancia [...] siempre se dan circunstancias en las cuales es oportuno no sólo ignorar la norma, sino adoptar lo opuesto".*

El siguiente ensayo [*Contra el método*] ha sido escrito desde la convicción de que el *anarquismo* –que no es, quizá, la filosofía política más atractiva– puede procurar, sin duda, una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia.* No es difícil mostrar por qué.

"La historia en general, y la historia de las revoluciones en particular, es cada vez más rica en contenido, más variada, más multilateral, más viva y sutil de lo que incluso el mejor historiador y el mejor metodólogo pueden imaginar". "Accidentes y coyunturas, y curiosas yuxtaposiciones de eventos" son la sustancia misma de la historia, y la "complejidad del cambio humano y el carácter impredictible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de los hombres", su rasgo más sobresaliente. ¿Vamos a creer verdaderamente que un racimo de simples e ingenuas reglas sea capaz de explicar tal "red de interacciones"? ¿Y no está claro que una persona que participa en un proceso complejo de esta clase tendrá éxito sólo si es un *oportunista* sin contemplaciones y si es capaz de cambiar rápidamente de un método a otro? [...].

Por supuesto que cabe simplificar el medio histórico en el que trabaja un científico con sólo simplificar a sus principales actores. Después de todo, la historia de la ciencia no sólo consiste en hechos y en conclusiones extraídas de ellos. Se compone también de ideas, interpretaciones de hechos, problemas creados por un conflicto de interpretaciones, acciones de científicos, etc. En un análisis más ajustado encontramos incluso que no hay "hechos desnudos" en absoluto, sino que los hechos que entran en nuestro conocimiento se ven ya de un cierto modo y son por ello esencialmente teóricos. Siendo esto así, la historia de la ciencia será tan compleja, tan caótica, tan llena de error y tan divertida como las ideas que contenga, y estas ideas serán a su vez tan complejas, tan caóticas, tan llenas de error y tan divertidas como lo son las mentes de quienes las inventaron. Recíprocamente, un ligero lavado de cerebro conseguirá hacer la historia de la ciencia más simple, más uniforme, más monótona, más "objetiva" y más accesible al tratamiento por reglas "ciertas e infalibles" [...].



Paul Feyerabend

La idea de un método que contenga principios científicos, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos entra en dificultades al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. En ese momento nos encontramos con que no hay una sola regla, por plausible que sea ni por firmemente basada en la epistemología que venga, que no sea infringida, en una ocasión o en otra. Llega a ser evidente que tales infracciones no ocurren accidentalmente, que no son el resultado de un conocimiento insuficiente o de una falta de atención que pudieran haberse evitado. Por el contrario, vemos que son necesarias para el progreso. Verdaderamente, uno de los hechos que más llaman la atención en las recientes discusiones en historia y filosofía de la ciencia es la toma de conciencia de que desarrollos tales como la

revolución copernicana o el surgimiento del atomismo en la antigüedad y en el pasado reciente (teoría cinética, teoría de la dispersión, estereoquímica, teoría cuántica) o la emergencia gradual de la teoría ondulatoria de la luz ocurrieron bien porque algunos pensadores *decidieron* no ligarse a ciertas reglas metodológicas "obvias", bien porque las *violaron involuntariamente*.

Esta práctica liberal, repito, no es meramente un *hecho* de la historia de la ciencia. Ni una simple manifestación de la ignorancia e inconstancia humanas. Es razonable y *absolutamente necesaria* para el desarrollo del conocimiento. Más específicamente, puede demostrarse lo siguiente: considerando cualquier regla, por "fundamental" que sea, hay siempre circunstancias en las que se hace aconsejable no sólo ignorar la regla, sino adoptar su opuesta. Por ejemplo, hay circunstancias en las que es aconsejable introducir, elaborar y defender hipótesis *ad hoc*, o hipótesis que contradicen resultados experimentales bien establecidos y generalmente aceptados, o hipótesis cuyo contenido es menor que el de las alternativas existentes empíricamente adecuadas, o hipótesis autoinconsistentes, etcétera, etcétera.

Hay incluso circunstancias –y ocurren más bien frecuentemente– en las que la argumentación pierde su prometedor aspecto y se transforma en un obstáculo para el progreso.

Tomado de: Feyerabend, P. *Contra el método*. Ariel, Barcelona, 1981, pp. 7-8.11-12.15-16.

# LAUDAN

## 5. EN QUÉ CONSISTE UNA "TRADICIÓN DE INVESTIGACIÓN"

*En su metodología de las tradiciones de investigación, Laudan hace depender la racionalidad del progreso que se ha realizado. "De acuerdo con mi perspectiva, hacer una opción racional es hacer alternativas que realizan progreso, es decir, que acrecientan la capacidad de resolver problemas, poseída por las teorías que aceptamos". Es racional elegir la teoría que resuelve más problemas y, en su momento, los más importantes.*

¿Qué vale como buena razón en la ciencia?

Para responder a esta pregunta, debemos tomar en consideración los fines de la ciencia. En efecto, si podemos mostrar que el hacer una cosa en vez de otra lleva a la realización de los fines de la ciencia, podemos mostrar que es razonable hacer una cosa y es irrazonable hacer otra dentro del contexto de la ciencia.

He tratado de sostener que el fin cognitivo único y más general de la ciencia es el de resolver problemas. He sostenido que el máximum de los problemas empíricos que podemos resolver y el mínimo de los problemas anómalos y conceptuales que hacemos nacer durante los procesos de teorización son la *razón de ser* de la ciencia como actividad cognitiva. He sostenido que toda tradición de búsqueda que puede realizar este proceso a través del tiempo es realizadora de progreso. Por consiguiente, el *modo principal de ser científicamente razonable o racional es hacer todo lo posible para engrandecer el progreso realizable por las tradiciones de investigación científica*.

Este modo de orientar las cosas hace pensar que la razón consiste en aceptar las mejores tradiciones de investigación que estén disponibles. Pero de eso derivan también otros componentes de la razón.

El modelo que he descrito, por ejemplo, hace pensar que el debate científico sea racional en los límites en los que importa una discusión de los problemas empíricos y conceptuales que son generados por las teorías y por las tradiciones de búsqueda.

Así, en contraste con cuanto comúnmente se cree, puede ser razonable hacer objeciones filosóficas y religiosas contra una particular teoría o una particular tradición de búsqueda, si éstas están en contraste con una parte bien consolidada de nuestra general visión del mundo, aunque se trata de una visión del mundo que no es "científica" en el sentido ordinario de la palabra.

El modelo que yo propuse dice que la valoración racional de una teoría o de una tradición de búsqueda implica necesariamente un análisis de los problemas empíricos que ésta resuelve, y de los problemas conceptuales y anormales que genera. En fin este insiste en que toda valoración de la razón que puede haber en la aceptación de una particular teoría o tradición de búsqueda es tres veces relativa: es relativa a las teorías (o tradiciones de búsqueda) rivales y contemporáneas; es relativa a las doctrinas más difusas concernientes a la determinación de una teoría, y es relativa a las anteriores teorías dentro de la misma tradición de búsqueda.

Al sostener este tipo de acercamiento a la ciencia, he separado adrede esas cuestiones, que hasta hoy han estado estrechamente entrelazadas entre sí. En concreto, se ha sostenido comúnmente que toda determinación o de la razón o del progreso científico esté inevitablemente ligada a la cuestión de la *verdad* de las teorías científicas. Se dice, de ordinario, que la razón consiste en aceptar las aseveraciones relativas al mundo, que tenemos buenas razones para aceptarlas como verdaderas. A su vez el progreso es visto comúnmente como el sucesivo alcance de verdad, a través de un proceso de aproximación y de autocorrección.

Por mi parte cambiaría este punto de vista y haría depender la razón del progreso que viene realizado. Según mi perspectiva, *hacer una elección racional significa hacer elecciones que realizan progreso*, esto es que aumentan la capacidad de resolver problemas, poseída por las teorías que nosotros aceptamos. Pero, uniendo así la razón al progreso, sostengo que podemos tener una teoría de la razón, *sin presuponer nada sobre la veracidad o verosimilitud de las teorías que juzgamos racionales o irracionales*.

Si este esfuerzo de hablar del conocimiento científico, sin ligarlo a las pretensiones de verdad de tal conocimiento, parece extraño, basta tomar en consideración las circunstancias que han motivado este modo de afrentar el problema. Desde el tiempo de Parménides y de Platón, filósofos y científicos han tratado de justificar la ciencia como una empresa de investigación de la verdad. Todos estos esfuerzos fracasaron, porque ninguno fue capaz de demostrar que un sistema como la ciencia, con métodos que tiene a su disposición, pueda ser garantizado como capaz de alcanzar la "verdad" en poco tiempo o después de mucho esfuerzo. *Si la razón consiste en creer solamente en lo que podamos razonablemente presumir que sea verdadero, y si definimos la "verdad" con el significado clásico y no pragmático, la ciencia es y seguirá siendo irracional.*

Al darse cuenta de este dilema, algunos filósofos (sobre todo Peirce, Popper y Reichenbach) han tratado de ligar la razón científica en maneras distintas a la verdad; han dicho que, aunque nuestras presentes teorías no sean ni verdaderas ni probables, son aproximaciones a la verdad, más notables de cuanto lo hayan sido las teorías anteriores.

Esa forma de entender las cosas da poco consuelo, porque nadie ha sido capaz de decir qué puede significar el estar cerca de la verdad, cuando no se indican los criterios para determinar cómo sea posible calcular esta proximidad. Por tanto, si el progreso científico consiste en una serie de teorías, que representen una aproximación cada vez mayor a la verdad, no se puede demostrar que la ciencia hace progresos. Pero, si aceptamos el intento seguido en el presente ensayo y aceptamos el punto de vista, según el cual la ciencia es un sistema de investigaciones ordenadas a la solución de problemas, si nos colocamos en la perspectiva según la cual el progreso científico consiste en la solución de un creciente número de problemas importantes, si hacemos nuestra la tesis de que la razón consiste en hacer elecciones que aumentan el progreso científico, entonces podemos demostrar si y hasta qué punto la ciencia en general y las ciencias específicas en particular constituyen un sistema racional que puede progresar.

El precio que tenemos que pagar por este acercamiento puede parecer a algunos muy alto, porque se trata de exponerse a la eventualidad de suscri-

bir como realizadores de este progreso y racionales de las teorías, que al final resultan falsas (suponiendo, obviamente, que se pueda en algún caso afirmar perentoriamente que una teoría sea falsa). Esta conclusión no debe desanimarnos. La mayoría de las anteriores teorías de la ciencia ya están bajo sospecha de ser falsas y hay que presumir que también las actuales teorías de la ciencia terminarán cayendo bajo la misma sospecha. Pero la presumible falsedad de las teorías científicas y de las tradiciones de investigación no hace la ciencia irracional ni la excluye del progreso.

El modelo que se discute aquí ofrece los medios para mostrar cómo, admitiendo el hecho de que toda teoría de la ciencia puede ciertamente ser falsa, la ciencia resulte ser una empresa digna de ser hecha e intelectivamente significativa. Habrá personas que moverán la acusación de hacer aquí del descarado instrumentalismo, del cual sea deducible que la ciencia es un vacío juntamente de símbolos y de sonidos, que no tiene nada que exprese "el mundo real" y la "verdad". Esta forma de interpretación no da en el blanco. En el modelo presentado por mí no hay nadie que excluya la posibilidad de que, por todo lo que sabemos, las teorías científicas sean las verdaderas; ésta no excluye la posibilidad que el conocimiento científico, con el pasar del tiempo, se haya acercado cada vez más a la verdad. Tampoco hay nada, en lo que he dicho, que excluya una interpretación plenamente "realista" de la empresa científica. Pero mi tesis es que nosotros, por lo que conocemos, no tenemos ningún modo de saber con certeza (o por lo menos con una buena esperanza de no errar), que la ciencia es cierta o probable o se está acercando a la verdad. El logro de una certeza semejante o un acercamiento tal a la verdad son *utópicos* en el sentido literal que nosotros no podemos nunca constatar su logro. Proponerse asuntos del género como fines de la búsqueda científica, puede ser algo noble y edificante para los que encuentran gusto en la frustración de aspirar a aquello a lo cual no pueden nunca llegar, aunque sabiéndolo bien; pero estos fines no son muy útiles si nuestro intento es el de explicar cómo las teorías científicas lleguen o deban ser valoradas.

La función del modelo propuesto por mí es su mérito mayor. En línea de principio, nosotros podemos afirmar si nuestras actuales teorías resuelvan más problemas importantes de los que se resolvieron hace treinta o cien años. Si hemos sido obligados a hacer menos fuertes las nociones de razón y de progreso, para lograr esta finalidad, podemos por lo menos *decidir* si la ciencia es racional y progresiva; pero dicha decisión sería imposible para nosotros, si nos mantenemos ligados a los nexos clásicos existentes entre el progreso, la razón y la verdad.

Tomado de: Laudan, L. El progreso científico.

Decimonovena parte

# GRANDES PROTAGONISTAS DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA NORTEAMERICANA CONTEMPORÁNEA

*En mi naturalismo, no reconozco ninguna verdad más alta de la proporcionada o buscada por la ciencia.*

WILLARD VAN ORMAN QUINE

*La solidaridad no se descubre con la reflexión; se la busca haciéndose más sensibles al particular sufrimiento y humillación de otras personas desconocidas.*

RICHARD RORTY

*No veo nada en este siglo que me haga desear deificar al hombre.*

HILARY PUTNAM

*Nada puede ser justificado; todo puede ser criticado.*

WILLIAM BARTLEY

*El psicoanálisis en este momento no es salud, al menos en lo que se refiere a sus fundamentos clínicos.*

ADOLF GRÜNBAUM

Capítulo LIII

# GRANDES PROTAGONISTAS DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA NORTEAMERICANA CONTEMPORÁNEA

## I. *Willard van Orman Quine: teoría comportamental del significado, holismo metodológico y epistemología naturalizada*

√ Willard van Orman Quine –el más importante filósofo norteamericano de la segunda mitad del siglo XX– fue profesor en Harvard, desde la posguerra hasta 1978. Entre sus obras vale la pena mencionar: *Dos dogmas del empirismo* (1951); *Desde un punto de vista lógico* (1953); *Palabra y objeto* (1960); *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1969). El ensayo *Dos dogmas del empirismo* es precisamente una de las piedras miliares de la filosofía posneopositivista.

*Los dos dogmas de la experiencia* → § 1-3

El primer dogma del empirismo, según Quine, es la presunta distinción entre *verdades analíticas* (las que se basan en el significado de los términos y no sobre datos de hecho), y *verdades sintéticas* (las que se fundamentan sobre datos de hecho).

Quine concreta el segundo dogma del empirismo en el *reduccionismo radical*, es decir, en la idea de que "cada proposición que tenga significado es traducible en una proposición (verdadera o falsa), sobre experiencias inmediatas".

√ Las verdades analíticas se dividen en dos clases: la clase de proposiciones cuya verdad depende únicamente de la *forma lógica* (por ejemplo: "Ningún hombre no casado es casado"; sustituyendo los términos lógicos –"hombre", "casado"– con otros términos –por ejemplo "gato" y "negro"– la proposición permanece siendo verdadera); y la clase de proposiciones consideradas analíticas con base en la sinonimia de los términos lógicos que allí aparecen. Ejemplo: "Ningún soltero es casado". Pues

*La caída del primer dogma* → § 4

bien, para poder declarar el carácter analítico de tal proposición debemos primero acertar con la *sinonimia* –es decir, con la igualdad del significado– entre "soltero" y "no casado".

Pero ¿cómo logramos descubrir que "soltero" se define como "hombre no casado"?, ¿quién y cuándo lo definió así? ¿Acaso debemos recurrir al diccionario más cercano y aceptar como ley los registros lexicográficos? De modo que no es tan fácil trazar la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas. Que esto pueda hacerse es "un dogma no empírico de los empiristas, un artículo de fe metafísico".

Se dice, además, que las proposiciones sintéticas se referirían a experiencias contingentes, mientras que las analíticas valdrían no importa cuáles sean los datos de la experiencia. Pero también en esto hay que estar atentos: podemos inmunizar cualquier proposición factual contra la experiencia contraria; y "*per converso*, ninguna proposición está inmune [...] de correcciones".

√ El segundo dogma –el dogma del reduccionismo radical– afirma que a cada proposición sintética va asociada una y solo una esfera de posibles eventos sensoriales; esto equivale a decir que sería posible debilitar o confirmar cada proposición, tomada por sí misma y aislada de las demás. Quine niega resueltamente tal tesis porque "nuestras proposiciones sobre el mundo externo se someten al tribunal de la experiencia sensible no individualmente, sino sólo como un conjunto sólido".

*La caída del segundo dogma y la propuesta del holismo metodológico* → § 5-7

En conclusión: "La unidad de medida del significado empírico es toda la ciencia en su globalidad"; "ésta es como un campo de fuerza cuyo punto límite es la experiencia". Esta concepción, propuesta ya por Duhem –al que Quine se remite explícitamente– se llama *holismo metodológico*.

√ Al holismo metodológico hace juego el *holismo semántico*. Uno de los núcleos teóricos de *Palabra y objeto* es la teoría comportamental del significado. Quine aclara esta teoría con la idea de la *traducción radical*.

Un lingüista debe traducir de la lengua de un pueblo hasta el momento que permanezca extraño a nuestra cultura. Pues bien, un conejo pasa súbitamente y el indígena dice "gavagai"; y el lingüista registra el enunciado "conejo" (o "mira, un conejo") como traducción provisional.

*La traducción radical* → § 8

En un caso como éste, el lingüista no ha confrontado los significados de las palabras; los significados no son entidades objetivas que el lingüista encuentra delante como obras de arte en una galería; con las palabras que funcionan como etiquetas; el "mito de la galería" es abandonado; significados o sentidos o intenciones no son cosificados.

El lingüista, en el experimento, de la *traducción radical* no podía emplear diccionarios ni podía usufructuar la ayuda de intérpretes: él partió del *comportamiento* del indígena cuando éste dijo "gavagai" al paso del conejo e intentó descubrir la igualdad con nuestro *comportamiento* cuando también nosotros decimos "conejo".

√ Aquí debe hacerse notar que ante los estímulos que provienen del comportamiento del indígena, el lingüista escribe "conejo", y esto es posible porque entraron en función algunos de nuestros *esquemas conceptuales o expectativas*: "En la práctica, es obvio, la expectativa natural de que los indígenas dispongan de una expresión corta para "conejo" más que para todo el resto". Ciertamente, el lingüista estudiará las ocasiones para controlar si el indígena dice "gavagai" ante un objeto "blanco" en movimiento o ante un animal; y si los experimentos resultan negativos, él podrá afirmarse en "conejo". Todo esto nos dice que el lingüista no traduce *significados* de los términos de la lengua del indígena a la propia; sino que más bien traspone sus esquemas conceptuales, es decir, sus expectativas o costumbres, al comportamiento del indígena.

*La indeterminación del principio de la traducción* → § 9-11

Ahí es donde se encuentra la raíz de la *indeterminación de la traducción*: si no se da confrontación de *significados* (sentidos, intenciones), es imposible referirse a criterios absolutos para decidir sobre la univocidad de la traducción. "No hay nada en el significado que no esté en el comportamiento"; la traducción permanece indeterminada por principio.

√ Las tesis expuestas (la crítica al reduccionismo, la teoría comportamental del significado, el experimento mental de la traducción radical), conducen a la perspectiva holista para la cual el sentido y el contenido de un enunciado dependen del contexto teórico en el que éste se encuentra inserto.

*La relatividad ontológica* → § 12-13

Y el holismo, por su parte, lleva al *relativismo ontológico*: podemos hablar de los objetos del mundo siempre dentro de unas teorías que los establecen, los describen y los explican. Por eso, los objetos físicos, las clases, las fuerzas, etc., son *mitos*, postulados similares, desde la perspectiva epistemológica, a los dioses de Homero. Y si aceptamos los objetos físicos y rechazamos los dioses de Homero es porque los primeros, en la práctica, "nos facilitan la tarea de considerar las experiencias sensoriales".

√ La selección que la práctica realiza de los "objetos" de las diferentes teorías, lleva a Quine al materialismo: el hombre "es un cuerpo, un cuerpo viviente, y no cualquier otra cosa llamada mente o alma; la epistemología es epistemología naturalizada, "un capítulo de la psicología" es el estudio de la manera cómo el animal hombre produce la

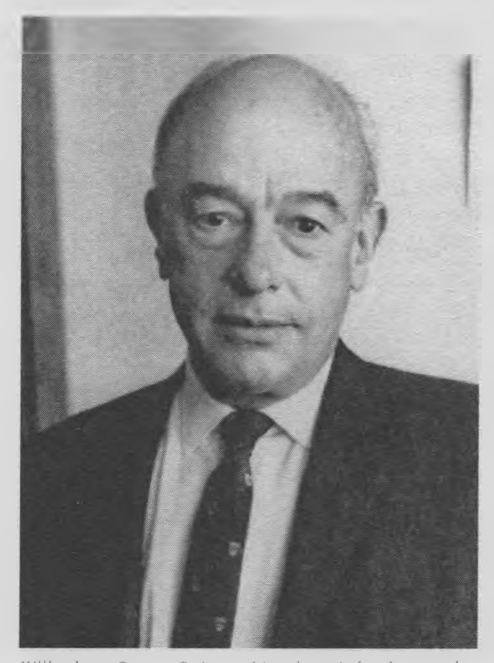
*Falibilismo y naturalismo* → § 14-17

ciencia a partir de informaciones sensoriales. Y la ciencia –una ciencia falible, sujeta a continuos cambios– constituye para Quine el único conocimiento válido: "Yo –ha afirmado Quine– no reconozco ninguna verdad más alta que la que es proporcionada o buscada por la ciencia".

Estos son, pues, los dos conceptos que caracterizan el pensamiento filosófico de Quine: la *falibilidad y el naturalismo*.

## 1. Vida y obra

Willard van Orman Quine, el más importante filósofo norteamericano de la segunda mitad del siglo XX, nació el 25 de junio de 1908 en Akron, Ohio. En los años 1926-1930 frecuentó el Oberlin College, en donde en 1930 se diplomó en matemáticas; en 1932 obtuvo en Harvard el doctorado en filosofía, bajo la dirección de Alfred N. Withehead. En ese mismo año Quine fue a Europa. Primero a Viena –en donde participó en los encuentros del *Wiener Kreis*– y luego a Praga, en donde conoció a su "gran maestro" Rudolf Carnap, aunque no se debe olvidar la influencia que tuvieron Dewey y Lewis, en el pensamiento de Quine. "En aquellos años –confesó Quine– llegué a ser una especie de 'devoto' de su [la de Carnap] filosofía, de la que luego sentí la necesidad de separarme. También él se apartó de sus posiciones iniciales, pero nos separamos de modos diferentes y en distintas direcciones". En Praga, Quine encontró a Phillipp Frank; y en Viena a Moritz Schlick, Friedrich Waismann y a Kurt Gödel.



Willard van Orman Quine, crítico de tesis fundamentales del neopositivismo, sostuvo una concepción holística de los controles de las teorías científicas y un naturalismo en el que no reconoce verdades más elevadas que las aportadas por la ciencia.

Quine fue uno de esos intelectuales norteamericanos que se preocuparon por llevar a los Estados Unidos a los filósofos europeos que huían ante el avance del nazismo. Él recuerda: "Desde mediados de 1930, Carnap comenzó a pertenecer a esta mitad del mundo. Tarski llegó en

1939 y le encontramos un puesto en el City College de Nueva York. Años memorables, aquellos de 1938 a 1941".

En 1938 Quine comenzó a enseñar en Harvard. Durante la última guerra se enroló como voluntario oficial de la Marina: "Pensaba que la cultura occidental estaba al borde del colapso y que mi interés principal, la filosofía de la lógica, podía ser puesta a un lado. Durante tres años, efectivamente, no leí ni una sola línea de filosofía ni de lógica". Después de la guerra, Quine enseñó filosofía en Harvard hasta 1978. Fue profesor emérito de esta Universidad. Las obras más significativas de Quine son: *Dos dogmas del empirismo* (1951); *Desde un punto de vista lógico* (1953); colección de ensayos que incluye *Dos dogmas del empirismo*; *Método de la lógica* (1959); *Palabra y objeto* (1960); *Los caminos de la paradoja y otros ensayos* (1966); *Quidditates* (1987). Su autobiografía (*The time of my life*), libro de unas 500 páginas, es de 1985. Murió el 25 de diciembre del año 2000 en Boston.

## 2. El primer dogma del empirismo: la distinción entre "analítico" y "sintético"

El volumen *Dos dogmas del empirismo* es uno de los puntos cardinales de la filosofía posneopositivista. Quine afirma que el primer dogma del empirismo es el de "una presunta discriminación entre verdades que serían *analíticas* porque estarían basadas sobre el significado de los términos y no en datos de hecho y verdades que serían *sintéticas* porque estarían fundamentadas sobre datos de hecho. Tal dogma, acogido por los neopositivistas de Viena, encuentra sus antecedentes en la distinción kantiana entre verdades analíticas y verdades sintéticas; en la demarcación, propuesta por Leibniz, entre verdades de razón y verdades de hecho; y también en la distinción propuesta por Hume entre conexiones de ideas por una parte y datos de hecho por otra. En todo caso, dice Quine, las proposiciones, que son analíticas por proclamación de los filósofos, están al alcance de la mano y se dividen en dos clases. La primera clase está constituida por *verdades lógicas*. Un ejemplo de tales verdades es el siguiente: "Ningún hombre no casado, es casado". Esta proposición sigue siendo verdadera para toda posible interpretación diferente de los términos que la componen ("hombre" y "casado", sustituido, por ejemplo, por "gato" y "negro"), que no sean las partículas lógicas ("ninguno" "no", "sí", "entonces", "y", etc.). Su verdad no obedece a la situación de hecho o al significado de los términos: depende únicamente de su *forma lógica*. Y en casos de este tipo, hablar de proposiciones analíticas no implica, sustancialmente, dificultades. Sin embargo, la situación cambia cuando se examina la segunda clase de

proposiciones consideradas analíticas. Ejemplo de esta segunda clase de proposiciones: "Ningún soltero es casado". Pues bien, para poder declarar el carácter *analítico* de tal proposición debemos acertar con la *sinonimia*, es decir, con la igualdad de significado, entre "soltero" y "no casado".

## 3. Pero ¿qué son los significados?

A propósito de "significado", Quine dice que *significar* es distinto de *denotar*. El famoso ejemplo de Frege nos dice que "estrella de la tarde" y "estrella de la mañana" denotan la misma cosa aunque tengan significados diferentes; algo similar se tiene en el ejemplo de Bertrand Russell cuando habla de "Scott" y del "autor de Wawerly": las dos expresiones tienen significado diferente, pero denotan a la misma persona. De igual modo, "términos generales como 'criatura con corazón' y 'criatura con riñones' [...] tienen quizá la misma extensión, pero ciertamente, un significado diferente". Pero –se pregunta Quine– ¿qué son los significados? La realidad –responde él– es que el concepto aristotélico de *esencia* es "el precursor del moderno concepto de intención o significado [...]. Según Aristóteles, las cosas tenían esencias; pero sólo una forma lingüística tiene un significado. El significado es lo que la esencia llega a ser cuando se separa del objeto de referencia para desplazarse hacia el vocablo". Y si eso es así, entonces es claro que "los *significados* de por sí, como oscuras entidades intermediarias, se pueden abandonar muy bien".

## 4. El fracaso de los intentos dirigidos a diferenciar entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas

Llegados a este punto, si escapamos del "reino" o mejor del "pantano" de los significados o intenciones, queda la tarea de encontrar una clave para caracterizar de manera satisfactoria la sinonimia para dar cuenta del carácter analítico de las proposiciones que llamamos de segunda clase. Quine examina diversos intentos orientados a tal fin (intentos que han visto la solución del problema de la sinonimia en la *definición*, en el principio de sustitucionalidad recíproca *salva veritate* o en otras propuestas específicas de Carnap) y el resultado de sus análisis es que tales intentos no son satisfactorios en cuanto son argumentaciones circulares en los cuales se presupone lo que se debe demostrar. Sólo por poner un ejemplo,

consideremos la propuesta de aquellos que encuentran reconfortante –afirma Quine– decir que las proposiciones analíticas de la segunda clase ("Ningún soltero es casado") se reducen a las de la primera clase (las verdades lógicas como: "Ningún hombre no casado es casado") mediante *definiciones* y en este caso definiendo "soltero" como "hombre no casado". Quine se pregunta entonces: "¿[...] de qué manera logramos descubrir que 'soltero' se define como 'hombre no casado'? ¿Quién y cuándo lo definió así? ¿Debemos quizá recurrir al diccionario más cercano y aceptar como ley la formulación del lexicógrafo? Esto significaría poner la carreta delante de los caballos. El lexicógrafo es un científico empírico cuya tarea es la de registrar los hechos que lo preceden; y si explica 'soltero' como 'hombre no casado', lo hace porque considera que se da una relación de sinonimia entre esas dos formas lingüísticas, relación implícita o en el uso corriente general o en una acepción particular de ciertos usos anteriores a su trabajo. Pero la noción de sinonimia, que aquí se presupone, debe ser aún aclarada, y aclarada presumiblemente en términos de comportamiento lingüístico. Sin embargo, por el momento, la 'definición' no es sino el registro de una sinonimia notada por el lexicógrafo y no se puede tomar ciertamente como fundamento de la sinonimia misma". Tal explicitación, aunque no es el mero "registro de una sinonimia preexistente entre el *definiens* y el *definiendum*, se basa, no obstante sobre otras sinonimias preexistentes". Ciertamente existen también las definiciones que son convenciones explícitas en las que se introducen nuevos símbolos con el propósito de abreviación. "Esto –escribe Quine– es en verdad un caso evidente de sinonimia creada por definición; ¡ojalá todas las especies de sinonimia fueran tan comprensibles! En cambio, en todos los otros casos la definición descansa en la sinonimia antes que explicarla".

Luego: no se logra –sino para lenguajes específicos y parciales– dar cuenta, de modo convincente, de la noción de sinonimia ni tampoco de la de analiticidad. La consecuencia de todo esto es que, aunque parezca razonable, *a priori*, una distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas, sin embargo, de hecho, no se ha trazado. Y "creer que se deba trazar tal distinción es un dogma no empírico de los empiristas, un artículo de fe metafísico".

## 5. El dogma del reduccionismo

El segundo dogma del empirismo –interrelacionado con el primero– se llama *reduccionismo radical*. Tal dogma afirma que "cada proposición que tenga significa-

do es traducible a una proposición (sea verdadera o falsa) sobre experiencias inmediatas". Formulado de este modo, el reduccionismo radical equivale, esencialmente, a la teoría de la verificación, la cual "tuvo una parte notable en la literatura de Peirce en adelante" y que "consiste en afirmar que el significado de una proposición es el método por el cual la confirmamos o la invalidamos empíricamente". Locke y Hume –comenta Quine– "sostenían que cada idea debía tener su origen directamente en la experiencia sensible o estar compuesta de ideas que se habían originado de ese modo". Carnap, por su parte, en *Logischer Aufbau der Welt* (*La construcción lógica del mundo*) intentó "determinar una lengua por los datos sensoriales y mostrar cómo traducir a ella cualquier discurso significante, proposición por proposición".

El dogma del reduccionismo afirma que a cada proposición sintética va asociada una y sólo una esfera de posibles eventos sensoriales: y ello "sobrevive en la convicción de que cada proposición, tomada de por sí misma y aislada de las demás, se pueda confirmará o desmentir". Ciertamente, el empirismo pasó de las ideas a las palabras y, con Frege, de las palabras a las proposiciones; este camino, sin embargo, ha sido llevado adelante: "De las proposiciones a los esquemas conceptuales", y esto porque –afirma Quine– "nuestras proposiciones sobre el mundo externo se someten al tribunal de la experiencia sensible no de manera individual, sino únicamente como un todo sólido". En conclusión: "La unidad de medida de la significancia empírica es toda la ciencia en su totalidad".

## 6. La propuesta de la concepción holista

Esta posición holista fue propuesta en 1906 por Pierre Duhem en *La teoría física: su objeto y su estructura*. Quine se remite explícitamente a ella; hoy se la designa con el nombre "tesis Duhem-Quine". Este último la repropone con toda claridad de este modo: "Todos nuestros así llamados conocimientos o convicciones, desde las más fortuitas cuestiones de geografía y de historia hasta las leyes más profundas de física atómica o de las matemáticas puras y de la lógica, todo es un edificio construido por el hombre que toca la experiencia sólo a lo largo de sus márgenes. O para cambiar de imagen, la ciencia, en su globalidad es como un campo de fuerza cuyos puntos límites están en la experiencia. Un desacuerdo con la experiencia en la periferia, provoca un reordenamiento en el interior del campo; se debe asignar de nuevo ciertos valores de verdad a algunas de nues-

tras proposiciones. Una nueva valoración de ciertas proposiciones implica una nueva valoración de otras a causa de su recíproca conexión lógica –mientras que las leyes lógicas son únicamente, a su vez, algunas otras proposiciones del sistema, algunos otros elementos del campo. Dada una nueva valoración de cierta proposición, implica una nueva valoración de otras, que pueden ser proposiciones que están lógicamente relacionadas con la primera o ellas mismas son proposiciones de conexiones lógicas. Pero todo el campo está determinado por sus puntos límite, es decir, por la experiencia, de modo tan vago que queda siempre una notable libertad de elección para decidir cuáles sean las proposiciones a las cuales deba dárseles una nueva valoración a la luz de cierta experiencia particular contraria. Una experiencia particular no está nunca vinculada con ninguna proposición particular al interior del campo, sino indirectamente, por exigencias de equilibrio que interesan al campo en su globalidad". [Textos 1]

**Holismo (metodológico).** Ésta es una idea propuesta por Pierre Duhem en *La teoría física: su objeto y su estructura* (1906); y luego retomada por Quine en *Los dos dogmas del empirismo*. Esta tesis –que hoy es llamada "tesis Duhem Quine"– sostiene que el control que se efectúa en la investigación científica no es un control que pueda hacerse sobre cada una de las proposiciones singulares, considerada por sí misma y separada de todas las demás. Las hipótesis no viven solas; viven al interior de aparatos teóricos más amplios.

Duhem escribía: "El físico nunca puede someter al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino únicamente un conjunto de hipótesis".

Quine afirma: "Nuestras proposiciones sobre el mundo externo se someten al tribunal de la experiencia sensible no individualmente, sino como un todo sólido".

Una vez más Quine: "Todos nuestros susodichos conocimientos o convicciones, desde las más fortuitas cuestiones de geografía e historia hasta las leyes más profundas de física atómica o de las matemáticas puras o de la lógica, son todo un edificio que toca la experiencia sólo a lo largo de sus márgenes. O, cambiando de imagen, la ciencia en su globalidad es como un campo de fuerza, cuyos puntos límite son la experiencia. Un desacuerdo con la experiencia en la periferia provoca un reordenamiento en el interior del campo [...]".

El holismo semántico –idea que se encuentra además de en Quine también en Donald Davidson– es la tesis según la cual un término o un enunciado no hallan su significado aisladamente, sino sólo al interior de un sistema lingüístico.

## 7. Ulterior crítica a la distinción entre proposiciones sintéticas y proposiciones analíticas

Es claro que si lo dicho hasta ahora es válido, entonces es incorrecto hablar del contenido empírico de una singular y específica proposición particular, sobre todo, si ella se encuentra lejos de la periferia del campo. Y, lo que resulta más interesante aún, es que es absurdo proponer alguna línea de demarcación entre proposiciones sintéticas, que se referirían a las experiencias contingentes y proposiciones analíticas, que valdrían sea los que fueren los datos de la experiencia: "Todas las proposiciones podrían hacerse valer de tal modo, si hiciéramos rectificaciones suficientemente drásticas en alguna parte del sistema. Hasta una proposición muy cercana a la periferia podría considerarse como verdadera, a pesar de alguna experiencia contraria, aduciendo como pretexto una alucinación o modificando alguna de aquellas proposiciones llamadas leyes lógicas. Análogamente, y a la inversa, ninguna proposición está inmune, por las mismas razones, de correcciones".

La destrucción del dogma del reduccionismo –con la consiguiente adhesión al holismo– implica, por lo tanto, también una crítica ulterior a la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas. No tiene ningún sentido preguntar, fuera del contexto teórico en el que vive, si cualquier proposición particular sea analítica o sintética: "Tomada en su conjunto, la ciencia depende de la lengua y de la experiencia a la vez, pero eso no significa que se pueda decir lo mismo de cada proposición de la ciencia tomada individualmente".

## 8. El experimento mental de la traducción radical

El libro *Dos dogmas del empirismo* es de 1951. Y *Palabra y objeto* es de 1960, que es quizá la obra más significativa de Quine, en la cual él, más que revisar, reelabora –y esas son sus palabras– la perspectiva epistemológica de *Dos dogmas*. Quine escribe: "Lo que en *Dos dogmas* llamaba yo metafóricamente 'periferia' reaparece en *Palabra y objeto* como estímulo y lo que eran las proposiciones cercanas a la periferia se hacen aquí asertos de observación". Uno de los núcleos fundamentales de *Palabra y objeto* es la teoría comportamental del significado (para Quine, como para el "segundo" Wittgenstein, el significado de las palabras y de las expresiones es su uso en la lengua al interior de una comunidad humana), a la que se unen el principio de indeterminación de la traducción y la fuga de las intenciones,

entendida como una cerrada crítica al platonismo semántico, crítica que está ya presente, además en la colección de ensayos de 1953 *Desde un punto de vista lógico*.

La *traducción radical* es "la traducción de una lengua remota basada en la evidencia de los comportamientos, sin ayuda de los diccionarios existentes. Supongamos ahora a un lingüista que debe traducir de la lengua de un pueblo que hasta ese momento ha permanecido sin contacto con nuestra cultura". Ahora bien, "un conejo pasa súbitamente y el indígena dice 'gavagai' y el lingüista escribe 'conejo' (o 'mira, un conejo'), como traducción provisional, susceptible de ser controlado con casos posteriores". El lingüista, para traducir 'gavagai' con 'conejo' no podrá usar diccionarios ni podrá usufructuar de la ayuda de intérpretes; él partirá de las situaciones estimulantes que provienen del comportamiento del indígena cuando éste dice "gavagai" e intentará descubrir la igualdad con nuestro comportamiento cuando también nosotros decimos "conejo".

## 9. El significado no es una entidad; es más bien un comportamiento

Por lo tanto, no es que en la traducción radical se confronten *significados de las palabras*. Los significados no son entidades objetivas que el lingüista encuentra delante como etiquetas. Convertirlas en cosas o entidades, es decir, cosificar las intenciones, (o sentidos o significados), y pensar llevar la traducción con base en tales entidades cosificadas, es sólo una alucinación, como lo atestigua el experimento de la traducción radical. Los significados están siempre unidos a estímulos, y no a estados mentales; el significado no es –como desafortunadamente sostienen los "mentalistas perniciosos", creadores del "mito de la galería"– una entidad, sino más bien un comportamiento. No existe el significado como idea; el significado es un comportamiento, respuesta a unos estímulos. Y "el lenguaje –repetirá Quine en *La relatividad ontológica*– es un arte social que todos adquirimos con base en la sola evidencia de los comportamientos de los demás, en circunstancias públicamente reconocibles".

Volvamos a *Palabra y objeto* y veamos que, ante los estímulos provenientes del comportamiento del indígena, el lingüista responde "conejo". ¿Y qué lo estimula a asegurar que "gavagai" equivale a "conejo"? Aquí entran en juego, en opinión de Quine, algunas de nuestras *expectativas* o *esquemas conceptuales*". "En la práctica, es obvio, que la expectativa natural de que los indígenas dispongan de una expresión breve para 'conejo' cuenta mucho más que el resto. El lingüista oye 'gavagai'

una vez, en una circunstancia en la que un conejo parece ser el objeto de interés. Entonces, pondrá a prueba 'gavagai' para una respuesta afirmativa o negativa, en un par de circunstancias estudiadas quizá para eliminar 'blanco' o 'animal' como traducciones alternativas y se decidirá, sin más, por 'conejo' como traducción, sin hacer más experimentos, aunque esté siempre dispuesto a descubrir, como consecuencia de cualquier experiencia no buscada por él, que se necesita una revisión".

## 10. Una traducción indeterminada, por principio

El lingüista, mediante situaciones experimentales, realizadas con la perspectiva comportamental estructurada sobre el eje estímulo-respuesta, realiza un "manual de traducción" y, para situaciones más complejas, elabora "hipótesis analíticas" con el fin de establecer una red de correlaciones entre las palabras y las expresiones del indígena, y sus propias palabras y expresiones. Ahora bien, todo este trabajo no garantiza, en efecto, aún, que por ejemplo "gavagai" y "conejo" sean *términos coextensivos*, "términos verdaderos para las mismas cosas". Quine escribe al respecto: "Considérese [...] 'gavagai'. Puede suceder, por lo que sabemos, que los objetos a los que se aplica este término no sean conejos, sino simples estados o breves segmentos temporales, de conejos. En ambos casos, las situaciones de estímulo que llevan a dar una respuesta positiva para 'gavagai', serían las mismas que para 'conejo' o quizá los objetos a los que se aplica 'gavagai' son todos ellos partes aisladas de conejos; de nuevo el significado estímulo no registraría diferencia alguna".

La realidad –comenta Quine– es que "cuando el lingüista pasa de los significados estímulo de 'gavagai' y 'conejo' a concluir que un gavagai es un conejo entero y duradero, da simplemente por descontado que el indígena es bastante parecido a nosotros como para tener un término general breve para conejos y ningún término general breve para estados o partes de conejos".

Todo esto nos está diciendo que el lingüista no traduce los *significados* de los términos y expresiones de la lengua del indígena a la propia, sino que más bien traspone sus propios *esquemas conceptuales*, es decir, expectativas o hábitos, sobre el comportamiento del indígena. Aquí radica exactamente la indeterminación de la traducción: el experimento mental de la traducción radical nos hace ver que la traducción no consiste en la confrontación de *significados* (sentidos o intenciones)

que están allí como objetos pegados a las palabras –este es el mito del museo o de la galería–; los significados han sido comportamentalizados ("nada hay en el significado que no sea comportamiento") y la consecuencia de esta devastación de la semántica objetivista o mentalista, está en la imposibilidad de referirse a criterios absolutos para decidir sobre la univocidad de la traducción. La traducción es indeterminada: y tal indeterminación es una indeterminación de principio, "relativa –escribe Quine en el ensayo *El progreso filosófico en la teoría del lenguaje*– a la totalidad de las disposiciones ensayadas y no ensayadas. Es una indeterminación que ha de ser resuelta sólo mediante la adopción libre, aunque inconsciente, de hipótesis analíticas de traducción".

## 11. El abandono del mito de la "galería"

La indeterminación de la traducción no es "inescrutabilidad en práctica"; es, más bien, un asunto de principio y depende de la *fuga de las intenciones*, es decir, del abandono del "mito de la galería". Entonces, así "no podemos decir ni siquiera, qué locuciones indígenas deban ser calculadas como los equivalentes de los términos que nosotros conocemos, y menos aún podemos igualarlos a los términos nuestros, término a término, a no ser que se haya decidido admitir que ciertos expedientes indígenas desarrollan, a la manera tortuosa que les es típica, la obra de nuestros diversos instrumentos de referencia objetiva: nuestros artículos y pronombres, nuestro singular y plural, nuestra cópula, nuestro predicado de identidad. Todo el aparato es interdependiente y la misma noción de término es relativa a nuestra cultura [...]". Por eso, toda nuestra interpretación de los estímulos fonéticos y comportamentales del indígena puede demostrarse "antinatural y ampliamente arbitraria" y siempre por esto, "no puede haber duda de que sistemas rivales de hipótesis analíticas pueden adaptarse perfectamente a la totalidad del comportamiento verbal y, sin embargo dar traducciones incompatibles entre sí, de innumerables enunciados no susceptibles de control independiente".

## 12. La relatividad ontológica

Tanto la crítica al reduccionismo como a la teoría comportamental del significado, al igual que el experimento mental de la traducción radical, conducen, de modo casi espontáneo, a la aceptación de una perspectiva holista, según la cual,

el *sentido* y el *contenido* de un enunciado dependen del contexto teórico en el cual están insertos. Y la aceptación de la perspectiva holística implica lo que Quine, más maduro, llamó *relativismo ontológico*. Esto significa que no podemos hablar de los objetos del mundo como si fueran independientes de nuestros discursos. Hablamos de objetos, nos referimos a ellos, a sus cualidades y relaciones *siempre en el marco de unas teorías*. Entonces, no podemos hablar de "entes en cuanto entes" independientemente del lenguaje o teoría que los instituye, los describe y los explica. El reconocimiento de referentes objetivos –es decir, de "objetos no relativos a algún sistema de coordenadas conceptuales"– es un asunto sin sentido, como cuando se debe preguntar por la posición absoluta o la velocidad absoluta de un cuerpo. Quine, en resumen, corta los puentes con cualquier teoría que pretenda hablar de estados de cosas ontológicas y centra su atención sobre los *cometidos ontológicos del discurso*.

Ciertamente, afirma Quine en el ensayo L*a lógica y la cosificación de los universales*, "aquello que es no depende en general de cómo se usa la propia lengua", sin embargo de la propia lengua "depende lo que se dice que ahí hay". En este sentido, "existir" –es decir, "ser un objeto"– no es un predicado, sino el valor de una variable.

Todo esto es para decir que la plausibilidad ontológica de los objetos, sean abstractos o concretos, se basa y se reconoce en la plausibilidad de las teorías o discursos en cuyo interior se habla de ellos. "La 'colección' o 'clase', las 'sensaciones', la 'cosa', etc., aun perteneciendo a dominios ontológicos diversos, se encuentra, sin embargo, en el mismo nivel: en el sentido de que su "ser" es reconducido siempre por Quine a una operación constructiva de "universos de discurso" los cuales los enumeran entre los valores de las variables; y en el sentido de que una hipostatización ontológica, de cualquier tipo que sea, implica siempre, en alguna medida, un compromiso de orden lingüístico-conceptual" (L. Handjaras).

Quine, en L*a relatividad ontológica*, escribió: "Al especificar una teoría, debemos determinar, en verdad, completamente, con nuestras propias palabras, cuáles enunciados debe comprender la teoría y qué cosas deben ser consideradas satisfactorias a las palabras de los predicados; en esta medida interpretamos completamente la teoría, *relativamente* a nuestras propias palabras y relativamente a nuestra teoría doméstica total que están bajo ellas. Pero esto fija los objetos de la teoría descrita sólo relativamente a los de la teoría doméstica; y éstos pueden, si se quiere, ser discutidos, a su vez.

Esta es, por lo tanto, la tesis relativista de Quine: "No tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría más allá del decir cómo se interpreta o reinterpreta esa teoría en otra". La teoría económica hablará de personas cuyas entradas son iguales, pero sus predicados no son capaces de diferenciar a las personas. Mediante una teoría, que está en el fondo, en la que puede decirse más sobre la identidad de las personas, es como se puede explicitar la ontología de la teoría económica.

## 13. Los objetos de la física y los dioses de Homero

Hablar de los objetos en forma absoluta, no tiene sentido. Los objetos físicos, pequeños o grandes, las fuerzas, las clases, las clases de clases, son *mitos*, son "postulados" que pueden compararse, desde un punto de vista epistemológico "a los dioses de Homero". Y Quine añade: "Respecto de los fundamentos ontológicos, los objetos físicos y los dioses se diferencian sólo en grado y no en su naturaleza. Uno y otro tipo de entidades entran en nuestra concepción sólo como postulados culturales". En todo caso, aun siendo las cosas así, Quine declara que cree en los objetos físicos y no en los dioses de Homero. Esto porque –como escribe en *Dos dogmas del empirismo*– "desde un punto de vista epistemológico, el mito de los objetos físicos es superior a los otros, porque se demuestra más eficaz que los otros mitos como medio para elevar una simple construcción en el flujo de la experiencia". Igualmente, las entidades abstractas –clases, clases de clases, etc –, son otros mitos que, en epistemología, se encuentran al mismo nivel de los objetos físicos y de los dioses y "no pueden ser considerados ni mejores ni peores, sino por el diverso grado en el que nos facilitan la tarea de tratar las experiencias sensoriales".

## 14. De parte de los materialistas

A Quine, la selección que realiza la praxis sobre los tipos de entidades que "entran en nuestra concepción como postulados culturales", como mitos, lo impulsa al materialismo: "Yo –lo confirma en una entrevista de 1978– estoy de parte de los materialistas. Sostengo que los objetos físicos son reales y que existen fuera de nosotros e independientemente de nosotros". Declara que también admite los objetos abstractos de las matemáticas. "Pero –añade– no reconozco la existencia de las mentes, de entidades mentales, en ningún sentido distinto de

los atributos o actividad por parte de los objetos físicos, principalmente personas". De este modo, Quine, al eliminar las mentes, ofrece una solución materialista al problema mente-cuerpo. Las personas, en su opinión, son cuerpos. "Un hombre tiene percepciones, experimenta sentimientos, piensa, cree en ésto o en aquéllo, pero el hombre, que hace todo esto, es un cuerpo, un cuerpo viviente y no otra cosa que se llame mente o alma". Aquí se encuentra la razón y el sentido del conductismo de Quine. Él acepta esta concepción por su "insistencia en criterios externos, intersubjetivos, para el control de los términos mentales". "El conductismo, en todo caso el mío, afirma Quine, no dice que los estados o eventos mentales *consisten* en comportamientos observables ni que se *expliquen* por el comportamiento. La neurología es la sede de las explicaciones de fondo. Pero es en los términos de comportamiento exterior como nosotros especificamos lo que queremos que se explique".

Quine es amigo desde hace muchos años del gran representante del conductismo, Burrhus Skinner. "El comportamiento –se lee en una conversación de Quine con Giovanna Borradori– es indispensable en el sentido metodológico porque proporciona criterios. Si se quiere aislar el mecanismo neurológico, o bien estados o procesos mentales de tipo introspectivo, se necesitan puntos de partida firmes, objetivamente verificables: en este sentido, los criterios de comportamiento establecen los términos mismos del problema, cuya solución está en la neurología. Como en medicina: en el caso de las enfermedades infecciosas, se buscan microorganismos que sean las causas de las mismas. Pero la enfermedad no se identifica con ellos, la cual es reconocida por los síntomas". Quine, pues, niega el dualismo alma-cuerpo. Él es monista materialista, y ofrece una explicación, así sea parcial, del origen de la idea del dualismo alma y cuerpo, al afirmar que éste puede ser el resultado de la experiencia de los sueños y "de la aparente separación, en aquel estado, de la mente del cuerpo".

## 5 Epistemología naturalizada

La subdeterminación de una teoría por parte de la lógica y de la experiencia (es decir, la imposibilidad de aducir *todas* las evidencias factuales y *todos* los argumentos lógicos capaces de confirmar o invalidar la teoría de modo definitivo); la idea de que dos teorías opuestas puedan mostrar la misma evidencia factual; la convicción por la que el esquema conceptual de la ciencia "es un medio, en último término, para predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia

pasada"; la otra idea según la cual no es posible confrontar dos teorías "objetivamente con una realidad no conceptualizada"; la insistencia sobre el método hipotético-deductivo; la aceptación de los dos principios cardinales del empirismo (1. "cualquier evidencia que haya para la ciencia, es una evidencia sensorial; 2. "todo el inculcamiento de los significados de las palabras debe basarse fundamentalmente sobre la evidencia sensorial"), junto con la crítica de la distinción analítica-sintética y del reduccionismo, y de la perspectiva holista sostenida por él, son algunas de las propuestas de la epistemología más propia de Quine. Esta epistemología, en su opinión, renuncia a las viejas pretensiones fundacionalistas para llegar a ser ella misma una ciencia que busca entender el conocimiento, los procesos por los cuales conocemos el mundo y nos adaptamos a él. "La epistemología [...] –escribe Quine– encuentra su lugar como capítulo de la psicología y por ende, de la ciencia natural".

Esta *epistemología naturalizada* es la que "estudia un fenómeno natural, es decir, un objeto humano físico". Y lo estudia –mediante la psicología y la neurología– en sus procesos cognitivos, indagando "el modo como la información que llega a nuestros receptores [...] es elaborada por nuestros cerebros de modo que lleguemos al conocimiento" (J. J. C. Smart).

Quine afirma: "La antigua epistemología aspiraba a contener, en un cierto sentido, a la ciencia natural; la quería construir de algún modo, partiendo de datos sensoriales. La epistemología, en su nuevo escenario, al contrario, está contenida en la ciencia natural como un capítulo de la psicología" en la que se quisiera captar cómo un sujeto humano, al cual "se le ha dado un cierto *input* experimental controlado" –ciertos modelos de irradiación de frecuencias variadas, por ejemplo–, logra liberar un "*output torrencial*" consistente en una descripción del mundo externo tridimensional y de su historia. En conclusión, la epistemología tiene como tarea encontrar –por medio de todo aquello que la ciencia natural pone a su disposición– los modos "por los cuales el animal hombre puede haber proyectado esta misma ciencia a partir de la información sensorial que, de acuerdo con esta misma ciencia, podía alcanzarlo".

## 16 La filosofía "indaga sobre rasgos más amplios del sistema del mundo"

Si la epistemología es epistemología naturalizada, es decir un capítulo de la ciencia natural, Quine también considera la filosofía en la línea de continuidad con la ciencia y justamente "como una parte de la ciencia".

"La filosofía –dice él– está del lado final, abstracto y teórico, de la ciencia. La ciencia, en el sentido más amplio, es un continuo que se extiende de un extremo, constituido por la historia y la ingeniería, al otro extremo, representado por la filosofía y las matemáticas puras". Y Quine establece las diferencias entre ciencia y filosofia, así: "Un físico nos hablará de nexos causales entre eventos de determinado tipo; un biólogo nos hablará de nexos causales entre eventos de otro tipo; pero el filósofo se pregunta sobre la conexión de la causalidad en general: –¿qué significa para un evento causar otro? O también: un físico, nos dice que ahí hay electrones y un zoólogo que ahí hay canguros; un matemático nos dirá que existe una serie infinita de número primos; pues bien, un filósofo, por su parte, "querrá saber, en términos más generales, qué tipos de cosas hay ahí en conjunto". La filosofía, escribe Quine, "indaga sobre los rasgos más amplios del sistema del mundo".

## 17. Preguntas legítimas y asuntos filosóficos sin sentido


Quine en una fotografía reciente

Definidas así la naturaleza y las tareas de la filosofía, Quine está decidido a rechazar como problemas sin significado (*meaningless*) las antiguas cuestiones metafísicas sobre *por qué* existe el mundo o sobre *por qué* tuvo comienzo la vida. *Cómo* se originó el mundo o comenzó la vida son problemas propios del ámbito de la física y de la astronomía o de la biología, respectivamente. Pero Quine no piensa ninguna respuesta concebible para las cuestiones sobre el sentido del universo y de la vida que son, en su opinión, problemas carentes de sentido. Mientras que, por otra parte, ve dividirse en dos clases los problemas legítimos y significativos de la filosofía: estos son *problemas ontológicos* y *problemas predicativos*. Los

primeros son preguntas generales sobre qué tipos de cosas existen como también sobre qué significa existir. Los segundos –los predicativos– son preguntas sobre qué tipos de cosas pueden de forma relevante preguntarse sobre lo existente. Y lo que existe y qué preguntas pueden significativamente plantearse acerca de lo existente, podemos llegar a saberlo sólo mediante la ciencia, entendida en sentido amplio: "[...] La verdad científica sobre los objetos físicos es aún la *verdad*, aunque el hombre no sea el autor. En mi naturalismo –subraya Quine– no reconozco ninguna verdad más alta que la proporcionada por la ciencia [...]. Hablamos siempre al interior de nuestro sistema corriente. Ciertamente, el sistema cambia. Y cuando cambia, no decimos que la verdad cambie junto con él; decimos que habíamos considerado, de manera equivocada, verdadero lo que no lo era y que ahora hemos aprendido mejor. La palabra de orden es falibilismo y no realismo. Falibilismo y naturalismo".

## II. El *neopragmatismo de Richard Rorty*

√ Filósofo norteamericano (1931-2007), Richard Rorty –autor de importantes obras como *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), *Consecuencias del pragmatismo* (1982), *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), es el filósofo de la posfilosofía, representante de una reflexión posfilosófica en la cual se toma distancia de la filosofía tradicional de tipo fundacional.

*Filósofo de la posfilosofía* → § 1

√ Rorty encuentra, en la base de la filosofía fundacional, la idea de *mente* concebida como un espejo en el que se refleja la realidad; la *filosofía*, escudriñando en nuestra interioridad (Descartes) o explicando los *a priori* de la experiencia (Kant), sería capaz de apoderarse de los *fundamentos del conocimiento*.

*Qué es la filosofía fundacional* → § 2-3

La filosofía fundacional es el resultado, en opinión de Rorty, de la unión de estas tres ideas: de la de *mente* como espejo de la naturaleza; de la del *conocimiento* como representación precisa y de la de *filosofía* como búsqueda y posesión de los fundamentos del conocimiento.

Una filosofía de esta clase es un tipo de trabajo "profesionalizado" privado de dimensión histórica, extraído de los problemas de la vida.

√ Wittgenstein, Heidegger y Dewey nos liberaron de las tentaciones de la filosofía fundacional: los tres, dice Rorty, han dejado de lado la idea de *mente* adoptada por Descartes, Locke y Kant; los tres abandonaron la idea del conocimiento como representación precisa, la del fundamento del conocimiento y la del filóso-

*El alejamiento de la filosofía fundacional*
→ § 4

fo cuya tarea consistiría en la respuesta al escéptico epistemológico. La filosofía fundacional, en opinión de Rorty, se acabó.

Para salir de la tradición, es necesario ser "revolucionarios". Y Rorty distingue entre los filósofos revolucionarios, dos tipos: aquéllos como Husserl y Russell –y antes que ellos Descartes y Kant– que rompen con la tradición, fundando nuevas escuelas de filósofos, pero también profesionales; y los filósofos quienes piensan que su diccionario no será nunca institucionalizado, éstos son los filósofos *edificantes*, como el "último" Wittgenstein, el "último" Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche.

√ A diferencia de los filósofos *sistemáticos* que pretenden ofrecer argumentaciones, certezas eternas, los filósofos edificantes ofrecen más bien, sátiras, parodias, aforismos; saben perder su función cuando resulta superado el período en el cual definieron su propia reacción. Si los filósofos sistemáticos intentan construir un saber válido para siempre, los filósofos edificantes "destruyen en beneficio de su propia generación" siempre listos a abrirse a la maravilla de "cualquier cosa que sea nueva bajo el sol". Y en contra de todos aquellos que –presumiendo de haberse apoderado de una vez para siempre de la verdad, la realidad, el bien y de estar en posesión de la razón– tienden a congelar la cultura y a deshumanizar a los seres humanos, el filósofo edificante mantiene abierta la conversación con la humanidad.

*Modestia y sabiduría de la filosofía edificante*
→ § 5-7

La filosofía fundacional está terminada; queda, en cambio, la filosofía como filosofía edificante, como "una voz en la conversación de la humanidad"

En el libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty hace justicia a pensadores (Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, etc.), modelos de perfecciones individuales, de vida autónoma que se crea a sí misma; como también a filósofos (Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls) que intentan hacer "nuestras instituciones y prácticas más justas y menos crueles).

*La ética del liberalismo irónico*
→ § 8-10

La propuesta de Rorty es la de un "liberalismo irónico", *Liberales*, para Rorty, "son quienes piensan que la crueldad es nuestro peor enemigo". Y la *ironía* equivale a la aceptación clara y valiente de la contingencia de las propias creencias y deseos más profundos; ironía, esencialmente, como antifundacionismo.

De ahí el compromiso por *crear* solidaridad, llegando a ser más sensibles a los sufrimientos y a las humillaciones sufridas por personas que nos son desconocidas. El liberal irónico, en nombre de la semejanza en el dolor y la humillación, busca quitar importancia cada vez más a las diferencias (de etnia, religión, costumbres, etc.) entre "nosotros" y "ellos" y lleva así a la esfera del "nosotros" personas que antes eran de "ellos".

## 1. Vida y obra

Richard Rorty nació en Nueva York el 4 de octubre de 1931. Estudió en la Universidad de Chicago y en la de Yale. "Dewey –dijo– ha sido, sin duda alguna, la figura más influyente durante toda mi juventud, lo llamaban el filósofo de la democracia, del New Deal, de los intelectuales socialistas norteamericanos: para todo aquel que haya frecuentado la Universidad antes de los años cincuenta, era imposible no darse cuenta de él [...]". Aún más: "Por un corto tiempo estudié con Carnap y Hempel, pero casi por azar. Mi formación ha sido, de hecho, sobre todo histórica. El encuentro con la filosofía analítica sucedió en Princeton, cuando ya enseñaba y fue un momento verdaderamente intenso. Las últimas obras de Wittgenstein estaban apenas siendo asimiladas, Quine y Sellars escribían entonces sus cosas más importantes".

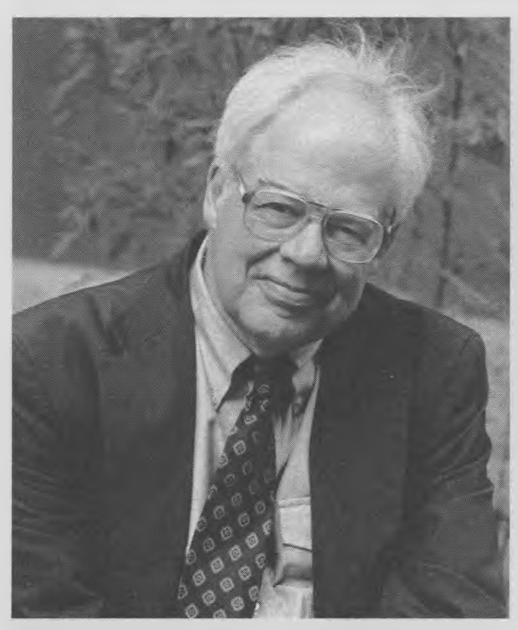
La lectura del "segundo" Wittgenstein fue precisamente la que persuadió a Rorty de tomar distancia del pensamiento analítico dominante en Estados Unidos (Carnap, Tarski, Reichenbach, etc.). Este pensamiento –dijo Rorty– profesionalizó la filosofía, la redujo a una disciplina académica que se limita a la búsqueda obsesiva de los fundamentos del conocimiento objetivo, le quitó a la filosofía toda dimensión histórica, la separó de los problemas de la vida. Además, ayudado por las críticas internas al movimiento analítico –críticas de Quine, Sellars, Goodman, etc.–, Rorty se convenció del agotamiento intrínseco de la filosofía analítica (o posfilosófica, en el sentido de estar ya distante de la filosofía tradicional) sin carácter disciplinar ni dinamismo discursivo, a la cual "no le espera más el papel de madre o reina de la ciencia, siempre en la búsqueda de un vocabulario definitivo e inmortal sobre el cual sintetizar y descartar los resultados de las otras esferas de actividad (G. Bordadori). La filosofía posanalitica, sobre todo, "se democratiza en una disciplina entre las otras, fundada sobre criterios histórica y socialmente contextuales, y predispuesta para el estudio comparado de las ventajas y desventajas de la diversas visiones del mundo" (G. Borradori).

Este cambio de perspectiva en el trabajo filosófico (ya presente en la laboriosa *Introducción* a la antología *The Linguistic Turn* de 1967) llevó a Rorty a pasar, en 1983, de Princeton, en donde había enseñado durante quince años, a la Universidad de Virginia, en un departamento interdisciplinario. Fue un cambio de perspectiva que, junto con sus tres autores –Dewey, Wittgenstein y Heidegger– le permitió acoger muchos de los temas de Quine, Sellars y Davidson (que lo acercó al pragmatismo), asimilar ideas de Sartre, Lyotard, Derrida, Habermas, acoger la hermenéutica de Gadamer y revitalizar los pensamientos de James y Dewey.

*La filosofía es el espejo de la naturaleza*, fue el libro que hizo conocido a Rorty como fundador del *neopragmatismo* y apareció en 1979. En 1982, se publica la colección de ensayos, escritos entre 1971 y 1980, *Consecuencias del pragmatismo*. Los ensayos "representan –según Rorty– intentos de describir las consecuencias de una teoría pragmatista de la verdad [...]". Y también: "Los pragmatistas piensan [...] que la tradición platónica había agotado la propia función [...]. Los pragmatistas sostienen que la mayor aspiración de la filosofía es la de no practicar la Filosofía. No consideran que pensar en la verdad sirve para decir algo verdadero ni que pensar en el bien sirva para actuar de mejor forma ni que pensar en la racionalidad sirva para ser racionales".

*Contingencia, ironía y solidaridad* es de 1989. El libro se ocupa de asuntos éticos y filosóficos. En el 2005 se publicó *Cuidar la libertad*, obra que reúne varias entrevistas que ocupan un lapso de dos décadas (1982-2001, esta última sobre el 11 de septiembre). Rorty murió el 8 de junio de 2007, en Palo Alto, California.

## 2. Dos mitos de la tradición filosófica: la mente como "gran espejo" y el conocimiento como "representación precisa"



Richard Rorty ha teorizado una distinción entre filósofos "sistemáticos", que fundan nuevas escuelas, y filósofos "edificantes", que destruyen las certezas y abren a "nuevas maneras de hablar, mejores, más interesantes y más provechosas".

El volumen *La filosofía y el espejo de la naturaleza* consiste en el intento de desmontar la pretensión fundacional de la filosofía tradicional. "En general –escribe Rorty– los filósofos consideran su disciplina como una discusión de problemas perennes, eternos [...]. Algunos de ellos consideran la diferencia entre seres humanos y otros seres, y se concentran en las cuestiones que se refieren a las relaciones entre la mente y el cuerpo. Otros problemas se refieren a la legitimación de las pretensiones del conocimiento y se centran en los asuntos con relación a los "fundamentos" del conocimiento. Descubrir estos fundamentos significa hallar algo sobre la mente y viceversa". *Problemas eternos resueltos por teorías*

*perennes*: ésta es la pretensión básica de la filosofía tradicional, que se configura como filosofía fundacional respecto de la cultura total. Esta pretensión se apoya en el hecho de que la filosofía comprendería los fundamentos del conocimiento y encontraría tales fundamentos mediante el estudio de la mente, de los "procesos mentales". La tarea central de la filosofía es, pues, la construcción de una teoría general de la *representación adecuada* tanto del mundo externo como del modo en el que la mente construye estas representaciones.

Todo esto –afirma Rorty– nos muestra que existe "una imagen que tiene prisionera a la filosofía tradicional": es la imagen "de la mente como un gran espejo, que contiene diversas representaciones –algunas adecuadas, otras no– y que puede ser estudiada por métodos puros, no empíricos". Rorty comenta: si la idea de la mente como espejo no se hubiera dado, no existiría tampoco la idea del conocimiento como representación precisa: sin la idea del conocimiento como representación precisa no hubieran tenido sentido los grandes esfuerzos de Descartes y de Kant orientados a "obtener [...] representaciones más adecuadas mediante el examen, la reparación y el pulimento del espejo [...]". Y vistas por fuera de esta estrategia, tampoco hubieran tenido sentido "las recientes tesis según las cuales la filosofía consistiría en el "análisis conceptual" o en el "análisis fenomenológico" o en el examen de la "lógica de nuestro lenguaje" o también de la estructura de la actividad constitutiva del conocimiento".

## 3. La filosofía fundacional

Para mayor claridad: "Debemos al siglo XVII y en especial a Locke la noción de una 'teoría del conocimiento basada en la comprensión de 'procesos mentales'. Al mismo período debemos también, y en particular a Descartes, la noción de 'mente' como entidad separada en la que se realizan los 'procesos'. Debemos al siglo XVIII y en particular a Kant, la noción de filosofía como tribunal de la razón pura, que confirma y rechaza la pretensión de la cultura restante [...]". La filosofía, practica como disciplina fundacional que garantiza la certeza de los fundamentos del conocimiento, es consolidada por los neokantianos. En nuestro siglo –dice Rorty– ella ha sido propuesta por filósofos como Russell y Husserl, quienes "se propusieron mantener la filosofía 'rigurosa' y 'científica'". Rorty dice también: "Pero como yo lo veo, el género de filosofía que desciende de Russell y Frege, como precisamente la fenomenología clásica de Husserl, es simplemente un intento ulterior para mantener la filosofía en la posición en la que Kant desea-

ba ponerla: en la posición de juez de las otras áreas culturales, con base en el conocimiento especial de los "fundamentos" de estas áreas". Las cosas, en opinión de Rorty, no se detienen ahí, ya que también "la filosofía analítica es una variante ulterior de la filosofía kantiana, caracterizada principalmente por considerar la representación como lingüística más que mental, y por ende, la filosofía del lenguaje como la disciplina que presenta los 'fundamentos del conocimiento' en cambio de la 'crítica trascendental' o de la psicología".

Con base, pues, en el pensamiento fundacional tradicional, hay una idea de *mente*, concebida como un gran espejo que contiene representaciones; orientándose hacia nuestro interior (Descartes) o sacando a flote los *a priori* de la experiencia (Kant) la *filosofía* –examinando e, incluso, puliendo de nuevo el gran espejo– podría llegar a poseer los *fundamentos del conocimiento*. El matrimonio entre estas tres ideas de *mente* como espejo de la naturaleza, de *conocimiento* como representación adecuada y de *filosofía* como búsqueda y posesión de los fundamentos del conocimiento, ha "profesionalizado" la filosofía, volviéndola una disciplina académica, restringida principalmente a la epistemología, es decir, a la teoría del conocimiento y la ha propuesto como una fuga de la historia, dado que ella quiere ser búsqueda y posesión de los fundamentos válidos de cada desarrollo histórico posible.

## 4. El abandono de la filosofía del fundamento: Dewey, Wittgenstein, Heidegger

Pues bien, con este trasfondo Rorty considera la obra de los que él califica como "los tres filósofos más importantes de nuestro siglo", o sea, la obra de Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Ellos intentaron, en un primer momento, la construcción de una filosofía fundacional, proponiendo la formulación de "un criterio último para el pensamiento". Cada uno de los tres, sin embargo, en el desarrollo del propio pensamiento se dio cuenta de cuán ilusorio fue su primer esfuerzo. Entonces, de esta manera "cada uno de los tres, en la obra posterior, se liberó de la concepción kantiana de la filosofía como fundacional y dedicó su tiempo a advertir contra las tentaciones a las que ellos mismos habían cedido. Así su obra posterior es terapéutica más que constructiva, edificante más que sistemática, orientada a hacer reflexionar al lector sobre los motivos que tiene para filosofar más que a darle un nuevo programa filosófico".

Wittgenstein, Heidegger y Dewey dejan a un lado, según Rorty, la noción de mente, adoptada por Descartes, Locke y Kant, y "entendida como un objeto especial de estudio, colocado en el espacio interno, que contiene los elementos y los procesos que hacen posible el conocimiento". Wittgenstein, Heidegger y Dewey, los tres, "concuerdan en que la noción de conocimiento como representación adecuada, posibilitada por procesos mentales especiales y comprensibles mediante una teoría general de la representación, ha de ser abandonada. Los tres abandonan las nociones de "fundamento del conocimiento" y de la filosofia como de algo que gira alrededor del intento cartesiano de responder al escéptico epistemológico".

## 5. Filósofos sistemáticos y filósofos edificantes

La imagen neokantiana de la filosofía como profesión –que se encuentra implícita en la imagen de la mente o del lenguaje que refleja la naturaleza– no rige más. La filosofía fundacional se acabó; en pocas palabras, se acabó la filosofia entendida

**Filosofía fundacional (fundacionalismo o fundacionismo).** Con *filosofía fundacional* Rorty –ya el término pertenece al léxico de los filósofos contemporáneos– comprende las concepciones de esos pensadores que han pretendido de la filosofía una fundación definitiva de la ética y de la religión, sobre todo, del saber científico.

Rorty examina el proyecto fundacionista partiendo desde Descartes hasta llegar a la filosofía analítica; incluso, con Descartes la filosofía fundacionalista termina comprendiendo gran parte de toda la producción filosófica occidental. Descartes, según la opinión de Rorty es el prototipo de filósofo fundacional.

Y luego: "Al siglo XVIII, y en particular a Kant, debemos la noción de la filosofía como tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza la pretención de la cultura restante. Los neokantianos consolidaron la práctica de una filosofía como disciplina fundacional, cuyo objetivo consiste en garantizar la certeza de los fundamentos del conocimiento.

En nuestro siglo, según Rorty, Russell y Frege han propuesto una filosofía fundacional; filosofía fundacional es también la fenomenología de Husserl; y lo es también la filosofía analítica, que Rorty considera una variante ulterior de la filosofía kantiana, la cual expone "los fundamentos del con cocimiento" en cambio de la "crítica trascendental"

La filosofía fundacional es la filosofía de los pensadores que creen poder ofrecer teorías eternas como soluciones a problemas perennes. Rorty sostiene que este tipo de filosofía ha llegado ya a su fin. Él sigue a Dewey, a Wittgenstein y a Heidegger en el abandono de los fundamentos. Y a la filosofía fundacional contrapone la *filosofía edificante*.

"como disciplina que juzga las pretensiones de la ciencia y de la religión, de las matemáticas y de la poesía, de la razón y del sentimiento, asignándole a cada una su lugar apropiado".

Se requiere, pues, tomar otras rutas; y para salir de la "normalidad" de la tradición, es necesario "ser revolucionarios" (en el sentido de Kuhn). Y, sin embargo, entre los filósofos revolucionarios, Rorty distingue dos tipos: aquellos que fundan nuevas escuelas "en las cuales se puede practicar la filosofía normal y profesional" (por ejemplo, Husserl y Russell y antes que ellos, Descartes y Kant); y aquellos quienes "rechazan la idea de que su vocabulario puede alguna vez ser institucionalizado o que sus escritos puedan ser conmensurables con la tradición" (ejemplo de estos filósofos son el "último" Wittgenstein y el "último" Heidegger, Kierkegaard y Nietzsche).

Rorty concuerda con este último tipo de filósofos, que él llama *edificantes* para distinguirlos de los *sistemáticos*. Según su parecer, "los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentaciones. Los grandes filósofos edificantes son reactivos y ofrecen sátiras, parodias y aforismos. Ellos saben que sus obras pierden la propia función esencial, cuando el período respecto del cual han definido su propia reacción, ha sido superado. Ellos son *intencionalmente* periféricos". Los filósofos sistemáticos intentan construir un saber, una ciencia para la eternidad; los filósofos edificantes "destruyen en provecho de la propia generación". Los filósofos sistemáticos construyen certezas, como para exorcizar la incertidumbre del futuro; los filósofos edificantes están siempre a la espera y escrutan algo nuevo, dispuestos a abrirse a la maravilla de que "hay algo nuevo bajo el sol, algo que *no* sea una representación adecuada de lo que ya era, algo que (al menos por el momento) no puede ser explicado y apenas puede ser descrito".

## 6. La filosofía edificante

La filosofía edificante, pues, deja de lado la tradición de la filosofía sistemática, constructiva, normal, fundacional. Pero ¿qué debe entenderse más exactamente con esta *filosofía edificante*?

Pues bien, se trata de un proyecto de educación o formación –mejor, de *edificación* de nosotros mismos y de los demás– dirigido "al descubrimiento de maneras de hablar nuevas, mejores, más interesantes y más provechosas". Esto en el sentido de que "el intento por edificar (a nosotros mismos y a los otros), puede

consistir en la actividad hermenéutica de hacer conexiones entre nuestra propia cultura y otra cultura exótica o con cualquier período histórico, incluso entre nuestra disciplina y otra que parezca buscar los mismos fines inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede también consistir en la actividad poética de pensar nuevos fines, nuevas palabras, nuevas disciplinas [...]".

**Filosofía edificante.** A diferencia de los filósofos fundacionales que presuponen que pueden ofrecer sistemas de certezas y verdades eternas, el filósofo edificante no propone construcciones teóricas y argumentaciones con las que piensa que apresó verdades definitivas, sino que más bien ofrece sátiras, parodias, aforismos; no presenta una "ciencia eterna", destruye en favor de la propia generación; está dispuesto a escudriñar lo nuevo, a comparar y a conectar la propia cultura con culturas exóticas; busca "pensar nuevos fines, nuevas palabras, nuevas disciplinas [...]"; se opone al congelamiento de la cultura y a la deshumanización de los seres humanos, lo cual obtienen, en su opinión, por la acción de cuantos creen ser poseedores de la "verdad" absoluta; se esfuerza por mantener abierto el diálogo con la humanidad.

En conclusión: el proyecto de la filosofía edificante es un proyecto de educación o formación –mejor de *edificación* de nosotros mismos o de los otros– dirigido "al descubrimiento de maneras nuevas de hablar, mejor aún, más interesantes y provechosas"

La filosofía edificante hace suya, así, la hermenéutica de Gadamer, en la cual no hay oposición –afirma Rorty– entre el deseo de edificación y el deseo de la verdad; y en la cual, sin embargo, se subraya el hecho de que "la investigación de la verdad es uno de los múltiples modos en los que podemos ser edificados". Gadamer busca "liberarse de la clásica representación del hombre-esencialmente-conocedor-de-esencias".

Y los objetivos de la filosofía de la edificación –escribe Rorty– son la continuación de una conversación más que el descubrimiento de la verdad, de una verdad objetiva "resultado normal de un discurso normal". "La filosofía edificante no es sólo anormal, sino reactiva, que tiene sentido sólo en cuanto es una protesta contra el intento de truncar la conversación".

## 7. Mantener abierto el diálogo con la humanidad

Los intentos de truncar el diálogo no faltan. En efecto, cortan el diálogo todas las filosofías sistemáticas que no hacen más que hipostasiar cualquier descrip-

ción privilegiada con la que se presume se ha obtenido, de una vez por todas, la verdad, la realidad, el bien, pues se estaría en posesión de la *razón*. Por su parte los filósofos edificantes piensan que presunciones de este tipo equivalen a la *congelación de la cultura*, lo cual significaría *la deshumanización de los seres humanos*.

Entonces, escribe Rorty, los filósofos edificantes están [...] de acuerdo con la elección de Lessing a favor de la *tensión* infinita hacia la verdad, contra la "totalidad de la verdad". Para el filósofo edificante la misma idea de alcanzar "la totalidad de la verdad" es absurda, porque la noción platónica de verdad, en cuanto tal, es absurda".

La conclusión de las consideraciones anteriores la sintetiza Rorty en las siguientes palabras: "Pensar que mantener abierta la discusión constituye una tarea suficiente de la filosofía, que la sabiduría consista en la habilidad para sostener el diálogo, significa considerar a los seres humanos como creadores de nuevos discursos, más que seres para ser descritos cuidadosamente". La filosofía fundacional se ha terminado; pero, no se ha acabado la filosofía: ésta continúa como filosofía edificante, como "una voz en el diálogo de la humanidad". Con ella nosotros continuamos "el diálogo iniciado por Platón, pero sin discutir los temas que éste consideraba que debían discutirse". La filosofía edificante, comentan Diego Marconi y Gianni Vattimo, es "una manera específica de intervenir en la discusión sobre toda clase de problemas, condicionada y caracterizada por una tradición de textos y del adiestramiento peculiar de quien la practica, y no por la ilusión de poseer un dominio propio, un método, y una tarea privilegiada respecto al de otras "voces".

## 8. "Historicistas" por la autonomía individual "historicistas" por una comunidad más justa

*Contingencia, ironía y solidaridad* es el libro fruto de la reflexión madura éticopolítica que Rorty había estado elaborando desde hacía algún tiempo. A partir de Hegel –afirma Rorty– algunos pensadores *historicistas* negaron la existencia de una "naturaleza humana" o de un "estrato más profundo del yo" sobre el cual se podían fundamentar las virtudes personales y los ideales sociales. Estos pensadores sostuvieron que "todo es socialización y, por ende, circunstancia histórica, que no existe una esencia del hombre 'subyacente' en la socialización y anterior a la historia". Autores como éstos ya no se preguntan ¿qué significa ser hombre?, sino que ahora las reemplazan por las siguientes cuestiones: "¿Qué significa per-

tenecer a una sociedad democrática rica? O: ¿El miembro de tal sociedad puede hacer algo más que recitar una parte del guión ya escrito?". Pues bien, comenta Rorty, tal *giro historicista* nos liberó gradual, pero decididamente de la teología, de la metafísica y con esto, de la tentación de buscar refugio del tiempo y del azar; además, nos permitió sustituir "como meta del pensamiento y del progreso social, la *Libertad* a la *Verdad*. El giro historicista se dio; y sin embargo, aún permanece la antigua tensión entre los historicistas (por ejemplo, Heidegger y Foucault) en los cuales domina el deseo de autocreación y de autonomía individual, y los historicistas (por ejemplo, Dewey y Habermas), para quienes es dominante el deseo de una comunidad humana más justa y más libre.

Por su parte, Rorty quiere hacer justicia tanto al uno como al otro grupo de pensadores historicistas. Su invitación es "a no querer escoger entre ellos, sino a darles, en cambio, igual peso, y luego utilizarlos para otros fines". Rorty continúa: "Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nabokov son útiles como modelos, ejemplos de perfecciones individuales, de vida autónoma que se crea por sí misma. Los autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son, más que modelos, conciudadanos. Su compromiso social es el intento de volver nuestras instituciones y prácticas, más justas y menos crueles".

## 9. La solidaridad del "liberalismo irónico"

En opinión de Rorty es inútil buscar una teoría que unifique lo público y lo privado. La vía que él propone es la siguiente: contentarse con "considerar válidas, aunque destinadas a ser inconmensurables, las exigencias de autocreación y solidaridad humanas". De esta propuesta resulta lo que Rorty ha llamado un "liberal irónico". ¿Quién es el *liberal*? Para Rorty, los liberales "son quienes piensan que la crueldad es nuestro peor delito" E ¿irónico? "Empleo el término "irónico" –responde Rorty– para designar a un individuo que mira cara a cara la contingencia de las creencias y de sus deseos más fundamentales, uno que es historicista y nominalista lo suficiente como para haber abandonado la idea de que tales creencias y deseos remitan algo que escapa al tiempo y al azar". La ironía –declaró Rorty en el curso de una entrevista– "significa algo muy cercano al antifundacionalismo". En el fondo, afirma Rorty, "los liberales irónicos son personas que tienen, en lo más íntimo de sus deseos infundables, la esperanza de que el sufrimiento puede disminuir y que la humillación que algunos seres humanos sufren por parte de otros seres humanos, puede terminarse".

Esta *utopía liberal* renuncia a teorías filosóficas de amplio alcance –como las que se refieren a las leyes de la historia, el ocaso de Occidente o el fin del nihilismo. En la sociedad utópica propuesta por Rorty "la solidaridad no se descubre con la reflexión, se la crea". Se la crea con imaginación "haciéndose más sensibles al particular sufrimiento y humillación sufrida por otras personas desconocidas". [Textos 2]

## 10. Llevar en el ámbito del "nosotros" a personas que antes eran "ellos"

Una sensibilidad desarrollada es la que nos permite reconocer a un individuo como "de los nuestros" en lugar de hacérnoslo ver como de "los de ellos". Esta sensibilidad no crece por una teoría universal que describe una esencia humana presente en todos los hombres; y nadie se identifica con la comunidad de todos los seres racionales. Tal sensibilidad se desarrolla por obra no de la teoría, sino "de otros géneros literarios como la etnografía, el reportaje periodístico, la historieta, el teatro-verdad y, sobre todo, la novela". Dickens, Olive Schreiner o Richard Wright, nos hacen conocer de modo detallado formas de sufrimiento padecidas por personas que no conocíamos antes. Chordelos de Laclos, Henry James o Nabokov nos muestran la crueldad de la que somos capaces y nos obligan a reinterpretarnos. Rorty insiste en que es ahí en donde se encuentra la razón por la cual "la novela, el cine, el programa de televisión, sustituyeron, de manera gradual pero definitiva, al sermón, al tratado, como vehículos principales del cambio de las convicciones morales y del progreso".

El liberal irónico ejerce su ironía sobre las teorías de la esencia humana, pero está atento a quitar importancia, cada vez más, a las diferencias tradicionales (raza, religión, costumbres, etc.), en relación con la semejanza en el dolor y en la humillación". El liberal irónico incluye cada vez más en la esfera del "nosotros" a personas distintas de nosotros mismos que antes eran de los "de ellos". *Nosotros* –dice Rorty– debemos comenzar en donde *estamos*. Y este es su comentario a una posición que a primera vista puede parecer moralmente estrecha: "Lo que redime a este etnocentrismo [...] es el hecho de que es el etnocentrismo de un "nosotros" ("nosotros liberales") cuyo fin es expandirse, crear un *ethos* más grande aún y más variado. Es el "nosotros" de quienes han sido educados para estar en guardia contra el etnocentrismo".

## III. *Hilary Putnam: del realismo metafísico al realismo interno*

√ Hilary Putnam nació en Chicago en 1926; se formó en la escuela analítica de origen neopositivista; primero fue profesor en Princeton; luego en el MIT y finalmente en Harvard. Él ha consignado la mayor parte de su producción filosófica en los tres volúmenes de sus *Philosophical Papers*.

*El hombre es el peor dios que existe*
→ § 1-2

Políticamente comprometido, en los años sesenta, con los movimientos estudiantiles, dijo: "Ya no soy maoísta ni marxista, pero de ese período me queda una cosa: la idea de que la filosofía no es simplemente una disciplina académica".

Putnam, el más versado entre los filósofos norteamericanos en matemáticas, es quizás el único filósofo postanalítico que desarrolló un fuerte interés por la religión, convencido de que el hombre, que desea ponerse en el lugar de Dios, está en el origen de las mayores tragedias. Putnam escribe: "Para mí la religión consiste en reflexionar precisamente sobre el sentido del límite humano". También: "No veo nada en este siglo que me haga desear deificar al hombre [...]. Pienso que el hombre es el peor dios que existe".

√ En su obra, Putnam realiza el significativo paso del *realismo metafísico* al *realismo interno*. El realismo metafísico sostiene que la realidad, que hace verdaderas o falsas nuestras proposiciones, es independiente de nuestra mente. Sucesivamente Putnam critica el realismo metafísico porque nosotros hablamos del mundo, lo conocemos mediante nuestras teorías, sólo *dentro de nuestras teorías*. Incluso, la descripción de nuestras sensaciones está afectada por una serie de elecciones conceptuales. Por todo esto "*realismo* equivale a *realismo interno*"; y el realismo interno es *"el único realismo que nos interesa y nos sirve"*. El realismo metafísico es la concepción típica de la gran mayoría de los filósofos, antes de Kant. La concepción internista, en cambio, es la propuesta por Kant y luego por Peirce y Wittgenstein y, más cercano a nosotros, por Nelson Goodman.

*Del realismo metafísico al realismo interno*
→ § 3-7

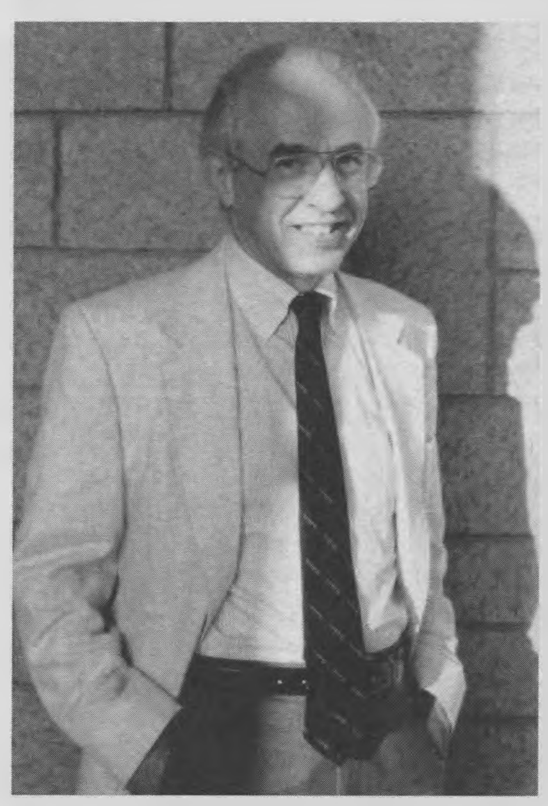
√ Defensor de la idea de que "los significados no están en la cabeza" y que la referencia de nuestros términos está determinada por "la contribución del mundo mismo", es crítico de la hipótesis escéptica según la cual nuestras creencias sobre el mundo externo podrían ser una simple ilusión: Putnam, en otras palabras, destruye la duda hiperbólica de que podríamos ser cerebros dentro de un tanque, privados de contactos reales con el mundo exterior.

*Teoría de la referencia y lucha contra el escepticismo*
→ § 8-10

## 1. Vida y obra

Hilary Putnam nació en Chicago, el 31 de julio de 1926. Su formación intelectual la realizó en la escuela analítica de origen neopositivista. Diplomado en filosofía en 1948 por la Universidad de Pensilvania, Putnam se doctoró en Los Ángeles, en 1951. Hasta el año de 1960 enseñó en Princeton; en el MIT hasta 1965; desde 1965 es profesor de filosofía en Harvard; desde 1976 es *Professor of Modern Mathematics and Mathematical Logic* en Harvard.

Aunque estudió bajo la dirección de Carnap y de Reichenbach, Putnam leyó a Kierkegaard –al que recuerda "haber adorado"– a Marx y a Freud. En todo caso, fue hacia los cuarenta años que este filósofo logró liberarse de los estrechos límites de la filosofía analítica. Durante los años sesenta –años de la guerra en Vietnam– Putnam se comprometió políticamente: fue miembro del movimiento de los *Students for Democratic Society* y sucesivamente de un grupo maoísta, el *Progressive Labor Party*. "Hoy –dice Putnam– ya no soy maoísta ni marxista, pero una cosa me queda de ese período: la idea de que la filosofía no es simplemente una disciplina académica".



Hilary Putnam es el filósofo posanalítico que ha propuesto la teoría del "realismo interno", es decir la idea de que no puede darse una descripción del mundo que sea independiente de nuestras elecciones conceptuales; y simultáneamente nos ha advertido de no deificar al hombre.

Admirador de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel, Putnam piensa que en la filosofía alemana está inscrita una especie de "misión salvífica redentora"; mientras que está de acuerdo con quien dijo que "los filósofos franceses han afinado la capacidad de parecer mucho más radicales sin decir nada que los excluya del próximo gobierno socialista". Putnam comenta: "Hay muy poca seriedad, una especie de fundamental deshonestidad".

## 2. El hombre no es endiosado

Putnam es uno de los filósofos norteamericanos más versados en matemáticas y es quizás el único filósofo postanalítico que desarrolló un fuerte interés por la religión, en su caso por el judaísmo. Putnam ha dicho: "[...] En el siglo pasado comenzó a decirse: es necesario dejar de creer en lo sagrado. En menos de cien años hubo dos terribles dictadores, ambos ateos: Stalin y Hitler". En todo caso, precisa Putnam, "para mí la religión significa exactamente reflexionar sobre el sentido del límite humano. El problema del humanismo, como se desarrolló de Feuerbach en adelante, significó el endiosamiento del hombre. No veo nada en este siglo que me haga desear endiosar al hombre. Como Ben Schwartz, pienso que el hombre es el peor dios que existe".

Consciente del hecho de que la filosofía de la ciencia puede desenvolverse en dos niveles, en el caso que trate de asuntos típicos de una cierta disciplina o en el caso en el que se refiera a temas generales (como la confrontación entre teorías, el problema de la inducción, etc.), Putnam ha consignado la mayor parte de su producción filosófica –la que va de los años sesenta hasta los comienzos de los años ochenta– en los tres volúmenes de sus *Philosophical Papers*: 1) *Mathematics, Matter and Geometry* (1975); 2) *Mind, Language and Reality* (1975); 3) *Reason and Realism* (1983). El volumen *El significado y las ciencias morales* es de 1978. Otro de sus trabajos importantes, *Razón, verdad e historia* fue publicado en 1981. Las Paul Carus Lectures, que tuvieron lugar en Washington en 1985, son el origen de su libro *Las mil caras del realismo* (1987). En 1988 apareció *Representación y realidad*: en él se trata de la filosofía de la mente y es criticado, por una posición cercana a la del *Verstehen*, el funcionalismo –posición que Putnam había defendido en el segundo volumen de los *Philosophical Papers*– donde sostuvo que las propiedades psicológicas de un individuo no son propiedades físicas, aunque las primeras puedan ser realizadas por las segundas. *El pragmatismo: un debate abierto*, es de 1992 y contiene algunas lecciones dictadas por Putnam en Roma. Allí escribió: "Queremos ideales y queremos una visión del mundo, y además queremos que nuestros ideales y nuestra visión del mundo se sostengan recíprocamente. Una filosofía que sólo tenga argumentación (de "dura" técnica) no puede satisfacer un hambre genuina, mientras que una filosofía que sea toda ella visión global y no argumentación satisface ciertamente a un hambre genuina, pero como puede hacerlo una papilla para un niño". Luego: la contraposición entre la filosofía que se interesa en cómo vivir y la que se interesa en asuntos técnicos, es una falsa contraposición, como lo prueba la filosofía de Putnam, en la cual, la discusión de asuntos técnicos se mezcla con temas de ética y de estética y con problemas religiosos. [Textos 4]

## 3. El realismo metafísico

En la presentación (*Science as Aproximation to Truth*), del primer volumen de sus *Philosophical Papers*, volumen titulado *Mathematics, Matter and Geometry*, Putnam anotó que "estos ensayos fueron todos escritos partiendo de la llamada perspectiva realista". Esta perspectiva sostiene, sustancialmente, que la realidad, aquella que hace verdaderas o falsas nuestras proposiciones, es independiente de nuestra mente. Putnam, en síntesis, afirma, de acuerdo con el sentido común, que existen realmente mesas, sillas, casas, etc.; y de acuerdo con el científico militante, ratifica la existencia de aquellas realidades a las que se refieren los conceptos teóricos de la ciencia: electrones, genes, etc. Él no admite la existencia de verdades *a priori*; dice que la geometría euclidiana es una geometría del espacio finito y que en cuanto tal, es una teoría empírica, es decir, sintética; y en el ensayo *What is Mathematical Truth?*, afirma que el conocimiento matemático es también aquel que puede corregirse y, por lo tanto, no se aleja mucho del tipo de conocimiento de las ciencias empíricas: es conocimiento cuasiempírico".

En el segundo volumen (*Mind, Language and Reality*) de los *Philosophical Papers* se encuentra una defensa del *realismo empírico*, es decir, de la concepción de acuerdo con la cual tanto los continuos experimentos de laboratorio como las experiencias de la vida cotidiana, atestiguarían la realidad del mundo externo, aumentando cada instante la credibilidad de la teoría que afirma la existencia del mundo externo. Pues bien, Putnam, para sostener el realismo empírico, aduce el argumento de que se trata de una tesis aceptada mucho tiempo, que el asunto es ya un *hecho*; y, sobre todo, que tal concepción –que para Putnam tiene las *mismas características* de una hipótesis empírica– no ha sido nunca contrastada por teorías opuestas serias. Según Putnam, no se dan propiamente "severos intentos", capaces de amenazar seriamente la idea de la existencia de los objetos materiales. Putnam se pregunta: "[...] ¿Cómo se procede para intentar falsear la existencia de los objetos materiales? ¿Qué teorías alternativas hay o se han dado alguna vez en este campo?".

## 4 Del realismo metafísico al realismo interno

En 1978 apareció *El significado y las ciencias morales*. En esta obra, bajo el influjo de pensamientos de tipo kantiano, se dio el giro que llevó a Putnam del *realismo metafísico* al *realismo interno*. La crítica que él hace al realismo metafísico es que pen-

sar en un mundo independiente de nuestra mente, fuera de *cualquier teoría* "quizá conserva el *mundo*, pero sólo al precio de renunciar a cualquier idea comprensible de *cómo* es el *mundo*". La realidad es que se habla del mundo, que lo conocemos sólo por medio de nuestras teorías, únicamente dentro *de nuestras teorías*. Si se acepta una teoría en cuyo marco encontramos el término "electrón", quiere decir que nos apropiamos de una determinada versión del mundo al interior de la cual nos referimos a los objetos que llamamos electrones. Luego, afirma Putnam, "*realismo* equivale a realismo interno" y éste es exactamente "*el único realismo que nos interesa y nos sirve*".

El *realismo metafísico* –anota Putnam– es una *concepción filosófica* típica de la gran mayoría de los filósofos anteriores a Kant. La *concepción internista* la encontramos, en cambio, relativamente tarde en la historia de la filosofía. Es la perspectiva propuesta por Kant, que se encuentra luego en Peirce y en Wittgenstein y más recientemente aún, en Nelson Goodman y Michael Dummett.

## 5. De la "perspectiva externista" a la "perspectiva internista"

En *Razón, verdad e historia* de 1981, Putnam escribió que la perspectiva del realismo metafísico es aquella según la cual "el mundo consiste en una cierta totalidad fija de objetos independientes de nuestra mente, existe exactamente una sola descripción verdadera y completa de 'cómo es el mundo' y la verdad comporta una relación de correspondencia de algún tipo entre las palabras, o los signos del pensamiento, y las cosas externas, o conjunto de cosas externas". Putnam llama a esta perspectiva "*perspectiva externista*" porque "su punto de vista preferido es el del ojo de Dios". Ahora bien, a la perspectiva externista Putnam contrapone, haciéndola propia, la "perspectiva *internista*", según la cual se piensa que "preguntarse *de qué objetos consista el mundo*, sólo tiene sentido *al interior* de una determinada teoría de descripción".

Y –Putnam especifica– "muchos filósofos 'internistas', aunque no todos, piensan, además, que hay más de una teoría o descripción 'verdadera del mundo'. De tal manera que "el internismo no niega que *ingredientes* provenientes de la experiencia, contribuyen con el conocimiento, que no es considerado como una historia cuyo único vínculo sea la coherencia *interna*, sino que niega que haya *ingredientes que no estén ellos mismos modelados de alguna manera por nuestros conceptos*, por el vocabulario del que nos servimos para narrarlos o describirlos, o ingredientes *de los*

*que pueda darse una sola descripción, independiente de cualquier elección conceptual".* Putnam comenta: "Hasta la descripción que hacemos de nuestras sensaciones mismas, tan apreciada por generaciones de epistemólogos como punto de partida del conocimiento, está influenciada (al igual que el resto, por lo que son las mismas sensaciones) por toda una serie de elecciones conceptuales. Incluso, los ingredientes mismos sobre los cuales se basa nuestro conocimiento, están contaminados conceptualmente: y, sin embargo, aunque estén contaminados, son siempre algo mejor que nada y si es verdad que ellos son todo cuanto tenemos, han demostrado que no son tan pocos".

## 6 El realismo interno

El tercer volumen de los *Philosophical Papers* es *Reason and Realism*. En éste se retoman, en ocasiones dentro de contextos particularmente técnicos, –como es el caso del ensayo *Models of Reality*–, los temas del realismo, los cuales el autor trata también en *Las mil caras del realismo*.

Putnam afirma, en su libro, que el fracaso del realismo metafísico ingenuo no debe implicar ni la caída en el relativismo absoluto ni la negación del realismo del sentido común. Para Putnam, en resumen, "*se dan* las mesas, las sillas, los cubos de hielo. Hay también electrones y regiones del espacio-tiempo, números primos, personas que son una amenaza para la paz mundial, momentos de belleza y de trascendencia y muchas otras cosas". Lo que se necesita es una concepción del realismo que sepa dar cuenta de los descubrimientos de la ciencia, de las entidades matemáticas y de las cosas de las que habla el mismo realismo del sentido común. No necesitamos un Realismo (con la R mayúscula), es decir, un realismo metafísico que, en sus diversas versiones (materialismo, idealismo, subjetivismo, dualismo, etc.), es sólo "el enemigo, no el defensor, de aquel realismo aceptable (con la r minúscula) que es el *realismo interno*: una concepción que es "el camino que se debe seguir para preservar el realismo del sentido común, evitando los absurdos y antinomias del realismo metafísico [...]".

El *realismo interno*, afirma Putnam en un proceso continuo de profundización, "consiste, en el fondo, sólo en insistir que el realismo *no* es incompatible con la relatividad conceptual. Se puede ser *tanto* realistas *como* relativistas conceptuales". Para aclarar la propuesta, Putnam aduce la metáfora del "molde para tortas": "Las cosas independientes de toda elección conceptual son la masa; nuestra

contribución conceptual es la forma del molde". Ahora bien, ante tortas diseñadas con moldes diferentes, no es correcto decir que sólo una determinada torta –dividida en determinadas partes– es real. Si todo lo dicho es justo, "entonces –afirma Putnam– se hace comprensible que en cierto sentido es el "mismo" mundo (o dos versiones profundamente correlacionadas) el que puede ser descrito en una versión según la cual él consiste en "mesas y sillas" (las que están dotadas de colores, propiedades de disposición, etc.), y que consiste también en regiones del espacio-tiempo, partículas y campos, en otra versión". Y no se puede pretender que todo esto pueda reducirse a una sola versión. Una pretensión de este tipo, equivaldría a "caer en el error de creer que la pregunta "¿Cuáles son los objetos reales?", tenga sentido *independientemente de nuestras elecciones conceptuales*". [Textos 3]

**Realismo interno**. Cuando describimos la realidad, la describimos, es decir hablamos de ella, siempre dentro de una teoría: aquí está, precisamente, el núcleo del concepto de *realismo interno*.

La pregunta: "¿Cuáles son los objetos reales?", no tiene ningún sentido si se quiere hacer independientemente de toda elección conceptual.

Ciertamente hablamos de *hechos*; pero "hablar de hechos", sin haber especificado en qué lenguaje estamos hablando, es hablar de nada; la palabra "hecho" no tiene un uso fijado por la realidad en Sí más de cuanto lo tenga la palabra "existe" o la palabra "objeto".

El realismo interno implica rasgos kantianos, como el primado teórico, pero elimina de Kant la "cosa en sí" y el carácter absoluto de las categorías.

## 7. La relatividad conceptual

La *relatividad conceptual* no equivale a relativismo *cultural radical*. "Nuestros conceptos pueden ser relativos a una determinada cultura, pero de esto no se sigue que la verdad o falsedad de todo lo que decimos empleando estos conceptos, sea simplemente 'decidido' por la cultura. Pero es una simple ilusión el que haya una especie de punto de Arquímedes, un uso de 'existir' inherente al mundo mismo, para el cual la pregunta: '¿Cuántos objetos existen *realmente*?', tenga sentido". Lo que en el realismo interno desaparece no es la realidad, sino la noción de *cosa en sí*: "El realismo interno dice que no sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos de "cosas en sí".

El realismo interno, pues, posee *rasgos kantianos*, pero elimina la "cosa en sí" de Kant y el carácter absoluto de las categorías. Putnam es kantiano en cuanto en el realismo interno "el papel de instrumento organizador de la experiencia es realizado por el elemento de naturaleza intrínsecamente social que es el lenguaje" (M. Dell'Utri). En una definición posterior, la esencia del realismo interno se formula así: "Hay 'hechos externos' y podemos *decir cómo son*. Lo que *no podemos* decir, porque esto no tiene sentido, es lo que dichos *hechos* son *independientemente de toda elección conceptual*". Putnam insiste en decir que "hay algunos hechos, no constituidos por nosotros, a los cuales hay que descubrir". Pero esto lo podemos decir sólo después de haber adoptado un determinado modo de hablar, un lenguaje, un esquema conceptual". Hablar de "hechos" sin haber especificado en qué lenguaje estamos hablando, es hablar de nada; la palabra "hecho" no tiene un uso fijado por la Realidad en Sí más que el que tenga la palabra "existe" o la palabra "objeto".

## 8. La teoría tradicional de la referencia

Luego de haber descrito el recorrido que llevó a Putnam del realismo metafísico al realismo interno, es oportuno prestar atención a algunos puntos más particulares de su filosofía, al menos para darnos cuenta del *tipo de trabajo* realizado por él.

El primer punto es la *teoría causal de la referencia*, un punto cardinal en el pensamiento de Putnam; una teoría que tomó cuerpo en los años sesenta y que Putnam, independientemente de Samuel Kripke, llevó a término hacia mediados de los años setenta, exponiéndola detalladamente en el artículo de 1975 *The Meaning of "Meaning"*. Putnam formuló la teoría cuando aún aceptaba el realismo metafísico; y la mantuvo aun después de haberlo rechazado, lo que indicaría "la neutralidad metafísica" de la teoría causal de la referencia" (M. Dell´Utri).

La teoría tradicional de la referencia (piénsese en Frege, Russell, Carnap, como en Kuhn y Feyerabend) sostiene que la referencia de nuestros términos está determinada mediante *descripciones, imágenes*. En otras palabras, para la teoría tradicional, la extensión (es decir, los objetos a los cuales se refiere un término) está determinada por el significado del término; el significado del término es su intención; y conocer el significado de un término equivaldría a encontrarse en un cierto estado psicológico (en el sentido, por ejemplo, de estados de la memoria o de disposiciones psicológicas).

## 9. La Tierra y la Tierra gemela

Ante una teoría de este género, Putnam sostiene que "la extensión no está determinada por el estado psicológico". Y demuestra su tesis recurriendo a una extraña hipótesis de ciencia ficción. Supongamos la existencia de un planeta *semejante en todo* a la tierra (cada uno tiene su doble, se habla la misma lengua, existen los mismos objetos). Llamaremos a dicho planeta Tierra gemela. La única diferencia que existe entre la Tierra y la Tierra gemela es que en esta última se emplea el término "agua" para un líquido que tiene todas las características del agua (es refrescante, transparente, límpido, etc.), pero tiene una fórmula química diferente del $H_2O$ pues tiene una fórmula tipo XYZ. Mientras que un astronauta llegado de la Tierra no examine químicamente lo que el habitante de la Tierra gemela llama "agua" y no haya mostrado que no se trata de $H_2O$ sino de XYZ, es normal pensar que "agua" tiene el mismo significado en la Tierra y en la Tierra gemela. Cuando se haya descubierto que el "agua" en la Tierra gemela no es $H_20$, sino XYZ entonces se dirá que en la Tierra gemela el término "agua" significa (o se refiere o tiene como extensión) XYZ y no $H_2O$. Sin embargo, la situación no cambia si retrocediéramos en el tiempo, a un período en el que la química no se había desarrollado como actualmente. Retrocedamos a 1750. No hay química que pueda hacer descubrir a los habitantes de la Tierra gemela que el agua no es $H_2O$ sino XYZ, por lo cual todo cuanto un habitante de la Tierra piensa del agua es también lo que un habitante de la Tierra gemela piensa de la misma. Ellos, pues, cuando piensan o hablan del agua, se encuentran en el mismo estado psicológico y sin embargo, usando la misma palabra, se refieren a dos líquidos diferentes. Todo esto nos dice, concluye Putnam, que "la extensión del término 'agua' no está en función del *sólo* estado psicológico del hablante". Lo que sucede en nuestra cabeza no determina el significado de las palabras. "Los significados –afirma Putnam– no están en la cabeza".

Pero, entonces ¿cómo se une el término "agua" con el agua? Ciertamente, el significado de una palabra no es propiedad de un solo individuo; el término pertenece a toda una comunidad de hablantes. Pero, en todo caso, ¿cómo la comunidad parlante se refiere al agua, empleando el término "agua"? Pues bien, a esta pregunta Putnam responde diciendo que la referencia de nuestros términos está determinada solamente gracias a la "contribución del mundo mismo", es decir, "gracias a que existe una relación causal entre el uso del término hecho por los hablantes y el referente real del término. En la Tierra gemela, por ejemplo, 'agua'

se refiere exactamente a XYZ y no a otra cosa, precisamente porque XYZ y no otra cosa es la causa última del uso de 'agua' en los diversos casos". Dicho de otro modo: la extensión del término "agua" en la Tierra –es decir, los trozos de realidad a los que se refiere el término "agua"– está determinada por lo que es el agua en la Tierra, por la fórmula $H_2O$; en la Tierra gemela, en cambio, la extensión de la palabra "agua" está determinada por la naturaleza de los objetos a los cuales se refiere, naturaleza explicitada, en este caso, por la fórmula XYZ.

## 10. Cerebros en una bañera

Imaginemos que un científico despiadado somete a un ser humano a una operación. El científico separa el cerebro del cuerpo de un individuo y lo mete en una bañera llena de sustancias nutrientes que lo mantienen vivo. Los terminales nerviosos del cerebro fueron conectados a un "computador supercientífico que, por medio de programas adaptados, hace que el cerebro tenga la ilusión de que todo está perfectamente normal".

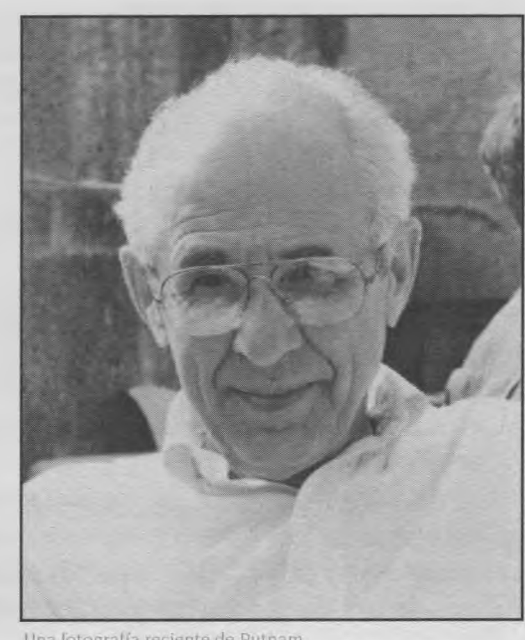
Para entrar en detalles: "Le parecerá que allí hay personas, objetos, el cielo y así sucesivamente"; pero la realidad es que todo lo que aquella persona, o mejor, ese cerebro siente "no es sino el resultado de los impulsos electrónicos trasmitidos por el computador a los terminales nerviosos". Putnam lleva mucho más adelante su experimento mental y –siempre en *Razón, verdad e historia*– añade: "El computador está tan perfeccionado que, si la persona busca alzar una mano, los impulsos trasmitidos por el computador harán que él 'vea' y 'sienta' que la mano se alza. Además, cambiando el programa del computador, el científico despiadado podrá hacer que la víctima "pruebe (aunque como alucinación) cualquier situación o ambiente que el científico quiera hacerle experimentar".

Éste es, pues, el experimento mental imaginado por Putnam. Su función es la de proponer de nuevo, en versión contemporánea, la *duda escéptica*. La persona, cuyo cerebro está en la bañera, tiene la sensación de llevar una vida como la de antes: entre sillas y mesas, entre una conversación y la realización de una tarea, entre un temor y un sentimiento de satisfacción; y sin embargo, se engaña porque su vida es la de un cerebro que está en una bañera. Aquí Putnam se pregunta: ¿Qué nos asegura que también todos nosotros no somos cerebros en una bañera, cerebros condenados a engañarnos sobre la propia situación real? Reaparece, entonces, la gran duda de Descartes: ¿quién nos garantiza la existencia de lo que vemos, tocamos, sentimos, manipulamos?

## 11. Si fuéramos cerebros en una bañera, ¿podríamos pensar que somos cerebros en una bañera?

El cerebro que está en la bañera, tiene conocimientos, sensaciones, imágenes. Sólo que se engaña: piensa que está en contacto con el mundo real, mientras que el mundo real es sólo un conjunto de estímulos que le llegan del computador. Luego: ¿cómo sabemos que no somos cerebros que están en una bañera? Para responder a este interrogante, Putnam comienza por una pregunta contraria: si fuéramos realmente cerebros que están en una bañera, ¿podríamos decir o pensar que somos cerebros que están en una bañera? Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es: ¡No! La respuesta es negativa, porque la hipótesis de que seamos cerebros en una bañera se autorrefuta, en el sentido de que su verdad implica su falsedad. Y Putnam examina la tesis indagando sobre la relación de referencia que las palabras tienen con la realidad. Las personas, en un mundo en el cual los cerebros están en la bañera, pueden ciertamente proferir palabras, como lo hacemos nosotros; pero ellas, sin embargo, aunque empleen las mismas palabras usadas por nosotros, no pueden de ninguna manera referirse a la misma cosa a la que nosotros nos referimos. La necesidad, en las personas con el cerebro en la bañera, de palabras como "árbol", "casa", o incluso de los términos "bañera", "cerebro" y "computador" no está determinada o causada por esos objetos, sino más bien por los estímulos que el computador envía al cerebro o por las imágenes producidas en el cerebro por esos estímulos.

En la argumentación, Putnam usa su *teoría causal de la referencia*. Y, precisamente forzando esta teoría, concluye que si fuéramos cerebros en una bañera no podríamos pensar o decir que somos cerebros en una bañera. Putnam escribe: "Si 'el mundo posible' es verdaderamente el real y nosotros no fuéramos, sino cerebros en una bañera, cuando decimos que 'somos cerebros en una bañera', entendemos



Una fotografía reciente de Putnam

en efecto que *somos cerebros en una bañera en la imagen* o algo por el estilo (admitido que nuestro discurso tenga algún sentido). Pero parte de la hipótesis según la cual nosotros seríamos cerebros en una bañera es que no somos cerebros en una bañera en la imagen (es decir, ser cerebro en una bañera, no hace parte de nuestra alucinación) por lo cual si somos efectivamente cerebros en una bañera, entonces el enunciado "somos cerebros en una bañera" dice algo falso (si es que dice algo). En síntesis, si fuéramos cerebros en una bañera, entonces 'somos cerebros en una bañera' es un enunciado falso. Así éste es (necesariamente) falso". Y el error principal se debe –anota Putnam– a una teoría mágica de la referencia "según la cual, ciertas representaciones mentales se refieren necesariamente a cosas externas particulares, o a géneros particulares de cosas externas".

Con todo esto, Putnam acaba con la minuciosa hipótesis escéptica donde se afirma que nuestras creencias sobre el mundo externo podrían ser pura y simplemente ilusión; Putnam destruye, en resumen, la duda hiperbólica, según la cual, nosotros podríamos ser cerebros en una bañera privados de contactos reales con el mundo externo. Pero la moraleja de la fábula, por decirlo así, va más allá, ya que la demostración de la hipótesis escéptica equivale para él a una crítica severa al realismo metafísico y simultáneamente un apoyo al realismo interno. Y equivale a una crítica al realismo metafísico porque el escepticismo es el eterno compañero del realismo metafísico, en cuanto el mismo escéptico es quien afirma la existencia de un mundo incognoscible para nosotros. El mundo incognoscible del escéptico es el independiente de nuestra mente, del que habla, precisamente, el realista metafísico.

## IV. *William Bartley: hacia una más amplia teoría de la racionalidad*

√ William Bartley (1934-1990), discípulo y asistente de Popper (fue quien preparó los tres volúmenes del *Posdata a la lógica del descubrimiento científico* de Popper) y amigo de Friedrich A. von Hayek (cuya última obra: *La presunción fatal*, preparó) es autor del libro *The Retreat to Commitment*. En este libro Bartley propone su *racionalismo pancrítico*.

*El racionalismo pancrítico*
→ § 1-4

Bartley verifica que todas las *autoridades intelectuales* de la filosofía occidental (las sensaciones de los empiristas, los principios autoevidentes de los racionalistas, las ideas claras y distintas de los cartesianos, etc.), se han revelado "tanto intrínsecamente falibles como epistemológicamen-

te insuficientes". Lo cierto es que "las fuentes infalibles del conocimiento y de la autoridad intelectual son tan poco asequibles como las autoridades políticas infalibles". No conocemos fuentes infalibles de conocimiento; cada fuente es bienvenida con la condición de que pueda ser criticada. Por consiguiente, es necesario sustituir la *justificación* de nuestras ideas y teorías por la *crítica*.

Este es el núcleo del *racionalismo pancrítico*: "*Nada puede ser justificado; cada cosa ha de ser criticada*". Se trata de un programa que no postula autoridades intelectuales orientadas a justificar nuestras aserciones, sino a contrastar y neutralizar los errores intelectuales. Y que evita tanto el fracaso de los panracionalistas (que suponen erróneamente haber encontrado autoridades definitivas del conocimiento: Descartes, Leibniz, Bacon, Locke, etc.), como la fuga hacia lo irracional del irracionalismo crítico de Popper (quien debe admitir la opción irracional de la razón científica).

√ Si las teorías científicas son racionales porque son controlables por medio de experimentos cuyos resultados pueden conducir a su falsificación y a la sustitución con teorías científicas mejores, las teorías filosóficas o metafísicas (sobre Dios, el sentido de la historia, el Estado, el hombre, etc.) no son falseables –mediante el recurso a los hechos–; si, en efecto, lo fueran serían científicas. Sin embargo, dice Bartley, una teoría filosófica es racional si es posible someterla a crítica; si, por ejemplo, la teoría filosófica puede entrar en contraste con una teoría científica bien consolidada. Es el caso de la teoría de la evolución que, si es aceptada, entra en un contraste irreconciliable con el idealismo. La racionalidad, por lo tanto, se extiende hasta más allá del ámbito de la ciencia; la refutabilidad empírica de las teorías científicas es sólo un caso de una racionalidad más amplia, que consiste en la criticabilidad de las ideas y teorías que se proponen como soluciones de los problemas. Bartley escribió: "El problema (de la demarcación) no reside en la demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es, sino en la demarcación entre lo que es racional y lo irracional, entre lo que es crítico y lo que no es crítico". En todo caso, es fundamental comprender que: *justificar no significa criticar.*

*La racionalidad va más allá de la ciencia*
→ § 5-8

## 1. Vida y obra

William Warren Bartley III nació en Pittsburgh, Pensilvania, en 1934, y murió el 5 de febrero de 1990, en Oakland, California. Terminados sus estudios en Norteamérica, consiguió luego el doctorado en Lógica y método científico en la London School of Economics and Political Sciences. Enseñó en la Universidad

de Pittsburgh, en donde fue codirector del Centro de filosofía de la ciencia; también fue docente en el Warburg Institute de Londres y en la London School of Economics and Political Sciences. Tuvo a cargo la preparación de los tres volúmenes del *Post scriptum a la lógica de la investigación científica* de Karl Popper (del cual fue asistente por algún tiempo). Se encargó igualmente de la última obra de Friedrich A. von Hayek *The Fatal Concept. The Errors of Socialism* (El concepto fatal. Los errores del socialismo). Cuando murió, Bartley trabajaba en la biografía intelectual de Popper y de Hayek. Su obra más importante es *The Retreat to Commitment* de 1962. En ella, Bartley propuso su concepción filosófica que llamó *racionalismo pancrítico*, una concepción que, mientras amplía los límites de la racionalidad por encima de la ciencia, afirma que "nada ha de ser justificado, y todo ha de ser criticado". Otra obra interesante de Bartley es *Wittgenstein*, 1973. Una colección de ensayos significativos es la titulada *Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth* (*Conocimiento no sondeado, riqueza no medida*) aparecida poco después de su muerte en 1990.

## 2 Cómo Karl Popper destruyó la estructura autoritaria de la filosofía política

Para describir y sostener su propia posición filosófica –que llamó *racionalismo pancrítico*–, Bartley partió de la teoría política de Popper. En ésta, Popper sostuvo que la pregunta "¿quién debe gobernar?", tendrá una respuesta autoritaria, sea que se afirme que quien debe gobernar es el pueblo, o el rey, el proletariado, este o aquel grupo, esta o aquella raza. La pregunta "¿quién debe gobernar?", presupone, en efecto, que existe algún individuo, algún grupo, alguna familia, una clase, una raza, etc., a la que es inherente el atributo de la soberanía. De este modo, Platón –dice Popper– contaminó toda la teoría política de Occidente. La pregunta "¿quién debe gobernar?", impulsa a la búsqueda de lo que no existe y ofrece la ilusión de respuestas adecuadas, presentando sólo aquellas que, en realidad, no son sino unas opciones autoritarias.

La pregunta legítima en la teoría política no es "¿quién debe gobernar?", sino más bien esta: "¿Cómo podemos organizar mejor nuestras instituciones políticas de modo que podamos liberarnos de los malos gobernantes o, al menos, limitar al máximo los daños que puedan producir?".

Popper expone estas ideas en *La sociedad abierta y sus enemigos*. El cambio de la pregunta puede parecer secundario a una mirada superficial; sin embargo, las cosas –afirma Bartley– no son así, ya que es suficiente para disolver la estructura

autoritaria de la filosofía política. En efecto, "en la pregunta formulada de ese modo, está implícito el reconocimiento de que no existe de hecho algo como el mejor tipo de suprema autoridad política, válida para todas las situaciones, sino que toda autoridad –la del pueblo, o la del rey o la del dictador– puede volverse un mal gobierno [...]. El problema, entonces, no consiste tanto en concretar por anticipado una fuente infalible de autoridad política, sino en asegurarse contra el naufragio de la nave insignia cuando está dirigiendo las maniobras de la flota".

## 3. El racionalismo pancrítico

Lo que para Popper es válido en teoría política, Bartley lo aplica a la filosofía en general. Todas las autoridades intelectuales propuestas (las sensaciones de los empiristas, los principios autoevidentes de los racionalistas, las ideas claras y distintas de los cartesianos, etc.), se han revelado "sea intrínsecamente falibles, sea epistemológicamente insufi-

**Racionalismo pancrítico.** William Bartley describe los rasgos característicos del racionalismo pancrítico en *Ecología de la racionalidad*, de este modo: "Implícitos en una perspectiva no justificacionista, están un nuevo programa filosófico y una nueva concepción de la racionalidad. En la nueva estructura conceptual, el racionalista es quien intenta dejar toda aserción, comprendidos sus criterios fundamentales, objetivos y decisiones, incluso su misma posición filosófica de base, abiertos a la crítica; aquel que no protege nada de la crítica mediante justificaciones irracionales; aquel que no trunca nunca una discusión o una argumentación recurriendo a la fe o a un compromiso irracional para justificar alguna creencia expuesta al fuego de una severa crítica; aquel que no está empeñado, ligado o habituado a ninguna posición particular. A esta concepción la llamo *racionalismo pancrítico*".

El racionalismo pancrítico difiere del racionalismo radical o panracionalismo (por ejemplo, el de Descartes, Locke, Hume, Kant, etc.) en que abandonó la idea de una justificación última y definitiva que pueda encontrarse en el cogito, las sensaciones, las categorías *a priori*, etc.

Y es diferente también del racionalismo crítico de Popper, quien sostiene que detrás de la racionalidad de la ciencia está la elección irracional de la razón, es decir, la decisión de dar importancia a la argumentación y a la experiencia.

Bartley dijo: "Si realmente se abandona todo tipo de justificación –tanto racional como irracional– entonces, no hay necesidad alguna de justificar una posición que racionalmente sea injustificable. Una posición puede ser, sin duda, sostenida racionalmente sin necesidad de tener que justificarla –*para que no sea inmune a las críticas y sobreviva a los controles más severos*. El problema de hasta dónde una posición pueda ser justificada es completamente diferente del problema de cuánto sea criticable y de cuánto pueda ser bien criticada".

cientes". Esto significa que "las fuentes infalibles del conocimiento y de la autoridad intelectual son tan poco alcanzables como las teorías políticas infalibles". No conocemos fuentes infalibles de conocimiento; toda fuente es bienvenida, con la condición de que pueda ser criticada. Entonces, Bartley rechaza cualquier referencia a cualquier autoridad que presuma fundar una teoría o que presuma justificar los criterios fundados: "*Nada puede ser justificado; todo puede ser criticado*". Este es el núcleo del *racionalismo pancrítico*, un programa filosófico que en vez de postular autoridades intelectuales orientadas a justificar y a garantizar nuestras aserciones, está dirigido a contrastar y a neutralizar los errores intelectuales. Por consiguiente, el filósofo no se preguntará cosas que lo envíen a la caza de justificaciones; más bien, se preguntará: "*¿Cómo podemos organizar nuestra vida intelectual y nuestras instituciones de modo que nuestras creencias, conjeturas, acciones, aserciones, fuentes intelectuales, tradiciones y cosas por el estilo –sean o no justificables– se expongan al máximo de la crítica, de modo que se impidan y eliminen todos los errores intelectuales posibles*?". |Textos 5|

## 4. Los cuatro métodos de la crítica

El racionalismo pancrítico es un programa filosófico que implica una nueva concepción de la racionalidad: "En la nueva estructura conceptual –escribió Bartley– el racionalista es quien intenta dejar *toda* aserción, comprendidos sus criterios fundamentales, objetivos y decisiones, incluso su posición filosófica de base, abiertos a la crítica, que no protege nada de la crítica mediante justificaciones irracionales; aquel que no trunca nunca una discusión o una argumentación, recurriendo a la fe o a un compromiso irracional para justificar alguna creencia expuesta al fuego de una severa crítica; aquel que no está empeñado, ligado o habituado a ninguna posición especial". Luego: el concepto cardinal del racionalismo pancrítico no es la *justificación* sino la *crítica*. Y nosotros –dijo Bartley– disponemos al menos de cuatro métodos para *criticar*, es decir, para intentar eliminar el error criticando nuestras conjeturas o especulaciones. Estos métodos son los siguientes: "1) El control basado en la lógica: ¿esta teoría es coherente? 2) El control basado en las *observaciones sensoriales*: una determinada teoría ¿es refutable mediante alguna observación? Y si lo es, estamos en conocimiento de una refutación de este tipo? 3) El control con base en una *teoría científica*: una cierta teoría, esté o no en conflicto con la observación, ¿está en conflicto con alguna hipótesis científica? Y si lo está, estamos en conocimiento de una refutación de este tipo? 4) El control con base en el *problema*: una teoría ¿qué problema intenta resolver? ¿Logra resolverlo?".

Estos tipos de controles nos dicen: que una teoría ha de ser coherente, so pena del riesgo de no decir nada; que una teoría que entra en contraste con observaciones sensoriales bien examinadas, es una teoría que, por lo que se sabe, debería ser descartada por cuanto es falseada por la experiencia; que una teoría, por ejemplo, filosófica, que está en desacuerdo con una teoría científica aceptada y firmemente consolidada, tiene pocas probabilidades de sobrevivencia, piénsese en el idealismo y en su falsedad si la teoría de la evolución es verdadera; que una teoría es preferible a otra, siempre que logre resolver un problema mejor que esta última.

En el racionalismo pancrítico sólo hay un presupuesto: la lógica, pero únicamente en el sentido de que *si* estamos empeñados en producir argumentaciones críticas, *entonces* debemos poner a funcionar las reglas con base en las cuales, a partir de premisas verdaderas, se llegará siempre a conclusiones verdaderas y con base en las cuales la falsedad de las conclusiones se retransmite a las premisas. En el racionalismo pancrítico cualquier cosa puede ser criticada y rechazada, comprendida la misma práctica de la argumentación y de las operaciones de revisión efectuadas mediante el empleo de la lógica. Esto quiere decir, también, que podremos abandonar, incluso, la lógica siempre y cuando decidiéramos descomprometernos respecto de la argumentación crítica y acoger, por ejemplo, la exclusiva razón de la fuerza. [Textos 5]

## 5. Una teoría más amplia de la racionalidad

Si la lógica es, en el sentido en que se ha precisado ahora, el único presupuesto del racionalismo pancrítico, la ampliación de la idea de racionalidad constituye la más vistosa consecuencia de la misma. Vuélvase hacia atrás y considérese el tercer método de control propuesto por Bartley, el que se haría conforme a una teoría científica: una teoría, por ejemplo filosófica, tiene poca posibilidad de sobrevivencia siempre y cuando entre en contraste con una teoría científica bien consolidada; y se puso el ejemplo del idealismo que sería falso si resultara verdadera la teoría de la evolución (donde se afirma que la vida apareció mucho más tarde en la tierra, por lo cual no es el hombre el que "crea" la realidad). Tales consideraciones nos hacen comprender que para Bartley el problema fundamental no es el de demarcar teorías científicas de teorías no científicas: su problema es más bien, "el de distinguir entre una buena idea y una mala idea, entre una práctica buena y una mala". Popper sugirió a los positivistas que el problema no residía en la demarcación entre lo que tiene sentido y lo que no

lo tiene, sino en la demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es. Yo –dice Bartley– sugiero que el problema no reside en la demarcación de lo que es científico de lo que no lo es, sino en la demarcación entre lo que es racional y lo irracional, entre lo que es crítico y lo que no lo es". De este modo, una idea, por ejemplo filosófica (y por ende no científica) es racional si puede ser criticada; y puede ser criticada si, por ejemplo, entra en contraste con una teoría científica bien consolidada. Por lo tanto, no sólo las teorías científicas son racionales; éstas son racionales porque son refutables por los hechos; la falsabilidad empírica es, por lo tanto, un caso de la criticabilidad más extenso, es decir, de una racionalidad más amplia.

## 6. El fracaso del panracionalismo

Existen, en opinión de Bartley, dos teorías importantes sobre la racionalidad: el *panracionalismo* (o racionalismo radical) y el *racionalismo crítico*. El primero se encuentra en la historia de la filosofía moderna (pero no sólo en ésta) tanto en la variante del intelectualismo (o racionalismo) como en la del empirismo. Los racionalistas (piénsese en Descartes, Leibniz o Spinoza) creían que habían encontrado en las intuiciones intelectuales, autoridades definitivas sobre las cuales fundamentar todo el edificio del conocimiento; los empiristas (piénsese en Bacon, Locke, Berkeley, Hume) sostuvieron que habían encontrado la autoridad definitiva del conocimiento en las sensaciones.

El *panracionalismo*, sin embargo, fracasa tanto en la versión intelectualista (porque los principios primeros y las intuiciones supuestas que se autofundamentan, no se han mostrado ni ciertas ni iguales para todos) como en la versión empirista (porque, entre otras cosas, la base empírica de la ciencia –sensaciones y proposiciones de observación– es también incierta y falible).

## 7. El racionalismo crítico y su fuga hacia el irracionalismo

Por su parte, el *racionalismo crítico* –posición que, en opinión de Bartley es común a Quine, Nozick, Morton, White, Rorty y Wittgenstein, pero que es típica, sobre todo, de la filosofía de Popper– no busca ya los fundamentos últimos, indiscutibles y absolutos del conocimiento. Popper, con toda claridad, hace una concesión, importantísima aunque "mínima" al irracionalismo. Él escribió: "Cualquiera que adopta la actitud racionalista lo hace porque ha adoptado, cons-

ciente o inconscientemente, alguna propuesta o creencia o costumbre –adopción que puede definirse como irracional. De cualquier modo que pueda ser realizada, podemos definir esta adopción como una *fe* irracional en la *razón* [...]; la actitud fundamental racionalista se basa en una decisión irracional, sobre la fe en la razón". Nadie nos obliga a mirar el mundo con los ojos del científico que quiere captar y dominar el mundo; a éste lo podemos contemplar con los ojos del místico.

El panracionalismo (o racionalismo radical) se engaña con poder fundamentar, de modo cierto y de una vez por todas, el edificio del conocimiento, y con ese engaño poder evitar el fideísmo y el irracionalismo. El racionalismo crítico declara abiertamente que escogió irracionalmente la razón. El irracionalismo parece, pues, inevitable: el racionalismo radical implica su opción irracional (y en esta última posición se resguardó, escribe Bartley, el gran teólogo protestante Karl Barth; a quien le reprochaba haber elegido irracionalmente el cristianismo, Barth podía responderle: *tu quoque*, también tú –ateo o perteneciente a otro credo, filósofo e incluso científico–, has hecho una opción irracional).

## 8. Justificar no significa criticar

Bartley no se rinde ante los resultados irracionalistas, fideístas y relativistas de gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo. Él imputa la causa del fracaso del racionalismo –tanto del radical como del crítico– a la *estructura autoritaria* del pensamiento occidental, un pensamiento que está a la caza de autoridad (de los sentidos, del entendimiento, etc.), para poder fundar definitivamente nuestro saber, un pensamiento que busca una justificación absoluta del conocimiento y para el cual la crítica equivale a justificar: para Descartes y Hume –por poner un ejemplo– una idea es racionalmente criticada cuando se logra establecer si ella puede ser justificada racionalmente o no. Bartley afirma: "Todas las teorías de la justificación que conozco persisten [...] al operar, de un modo u otro, en un acoplamiento de justificación y crítica: para someter a crítica una aserción se debería, con base en tales teorías, o mostrar que ella no puede proceder de una autoridad racional o que está en conflicto con dicha autoridad, la cual no es susceptible de crítica". Precisamente, separando los dos conceptos de *justificación* y *crítica*, Bartley introduce su novedad llamada *racionalismo pancrítico*.

## V. *Adolf Grünbaum: del análisis de la teoría de la relatividad al análisis del psicoanálisis*

√ Adolf Grünbaum (nació en Colonia en 1923, emigró a Norteamérica en 1938), conocido por sus estudios sobre el espacio y el tiempo y la teoría de la relatividad, ha hecho notables aportes en cuanto crítico de Popper y en una perspectiva no-popperiana, a la crítica del psicoanálisis.

*Grünbaum, crítico de Popper* → § 1-2

√ Popper sostuvo, repetidamente, que el psicoanálisis no es científico porque no es falseable. Ahora bien, interviniendo en el asunto de la cientificidad del psicoanálisis, Grünbaum –quien escribió sobre el tema un trabajo muy importante: *Los fundamentos del psicoanálisis* (1984)– afirma ante todo que se equivocan los que sostienen la interpretación hermenéutica del psicoanálisis.

Dicha interpretación –propuesta por Habermas y Ricoeur– quisiera salvar el psicoanálisis mostrando que él es un tipo de saber científico distinto de la física. Sólo que –dice Grünbaum– se trata de una propuesta que no es otra cosa que "un difuso mito exegético": que contradice la intención declarada del padre del psicoanálisis y que tergiversa todos los textos de Freud.

*Popper se equivoca acerca del psicoanálisis: pero igualmente se equivocan Habermas y Ricoeur* → § 3-6

Por otra parte, está en el error también Popper, porque, entre otras cosas, Freud no asumió, de hecho, ante sus propias teorías una actitud verificacionista, sino falsacionista, y porque "lejos de no ser capaz, como mito, de hacer predicciones falseables, la teoría psicoanalítica hace predicciones que parecen arriesgadas, según los parámetros de Popper". La condena del psicoanálisis por parte de Popper no tendría entonces validez.

√ Grünbaum, quien siguiendo la tradición de Bacon y Mill, acepta un inductivismo eliminatorio, critica el antiinductivismo de Popper y afirma que éste ha "parodiado la tradición inductivista"; de acuerdo con la crítica de la teoría de Popper sobre la verosimilitud, sostiene que entre dos teorías falsas una no puede ser más verosímil que la otra; y demuestra que, si dos teorías sucesivas (Newton y Einstein) son incompatibles, habrá entonces por lo menos un problema soluble en la teoría de Newton y que no podrá ponerse en la de Einstein.

*Contra el antiinductivismo de Popper* → § 5-7

√ Por su parte, Grünbaum asume como criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, la inducción eliminatoria. Y exactamente con base en dicho criterio, él declara que el psicoanálisis sí es ciencia, pero que es una mala ciencia.

El psicoanálisis es una mala ciencia porque los *datos clínicos* no son atendibles: no logran garantizar ni una correcta visión de las causas de los disturbios ni su remoción; ellos –los datos clínicos– están irremediablemente contaminados por el analista. Freud no ofrece nada mejor que un *post hoc ergo propter hoc*; y siempre en las explicaciones de la parapraxis, "la simple afinidad temática no implica una conexión causal". Y finalmente, no podemos, en efecto, quedarnos tranquilos acerca de la mayor eficacia de la teoría psicoanalítica respecto de los métodos alternativos o incluso de ningún tratamiento. El veredicto de Grünbaum, en este punto, es inequívoco: actualmente al psicoanális no le está yendo bien.

*Por qué el psicoanálisis es una mala ciencia*
→ § 8-10

## 1. Vida y obra

Adolf Grünbaum nació en Colonia en 1923. En 1938 emigró a los Estados Unidos. En ese país se educó. Como profesor de filosofía en la Universidad de Pittsburgh, Grünbaum se ocupó, durante mucho tiempo, de asuntos relativos a los temas de espacio y tiempo y de la teoría de la relatividad. Él mismo dijo que, en estos campos, sus maestros fueron H. Reichenbach y A. d'Abro. En 1963 apareció su ya famoso libro *Philosophical Problems of Space and Time* (*Problemas filosóficos del espacio y del tiempo*). Las críticas hechas de muchas partes merecían una respuesta. Éstas y otras profundizaciones de algunos temas fueron publicados como *Supplementary Studies* entre 1964 y 1974, en la segunda edición de la obra, que pasó de las originales 450 páginas a las 884 actuales. Esta segunda edición de los *Philosophical Problems of Space and Time* "puede ser considerada no sólo como el intento de dar un orden definitivo a la doctrina neoempirista de la geometría [...] sino también como uno de los textos fundamentales de la actual especulación geocronométrica" (P. Parrini). Gracias a esta poderosa y ponderada obra, Grünbaum ha sido llamado "Mr. Space and Time" (Señor Espacio y Tiempo). Algunos escritos de Grünbaum se refieren a la filosofía de Popper y otros al psicoanálisis, como se verá dentro de poco.

## 2. Argumentos contra la filosofía de Popper

En 1976, Grünbaum publicó cuatro artículos, ya famosos, orientados a minar la posición filosófica de Popper (1. *Is falsifiability the touchstone of scientific rationality? Karl Popper versus inductivims* (*¿La falsabilidad es la piedra de toque de la racionalidad científica?*

*Karl Popper contra el inductismo*); 2. *Can a theory answer more questions than one of its rivals?* (*¿Puede una teoría responder más preguntas que una de sus rivales?*); 3. *Is the method of bold conjectures and attempted refutation justifiably the method of Science?* (*El método de las conjeturas osadas y de los intentos de refutación es el método legítimo de la ciencia?*); 4. *Ad hoc auxiliary hypotheses and falsificationism* (*Hipótesis auxiliares ad hoc y el falsabilismo*). Grünbaum –quien siguiendo la tradición de Bacon y Mill, acepta un inductivismo eliminatorio– se opone vivamente al antiinductivismo de Popper (para él, Popper simplemente "parodió la tradición inductivista con su tesis según la cual prácticamente *toda teoría puede ser fácilmente confirmada inductivamente*"); muestra –lo cual también hicieron P. Tichy, J. Harris y D. Miller– el error que hay en la idea de Popper de una mayor verosimilitud de una teoría $T_2$ falseada respecto de una teoría $T_1$, también falseada: "Ninguna teoría falsa puede estar más cerca de la verdad que cualquier otra teoría falsa". Grünbaum, además, hace ver que Popper se equivoca cuando afirma que una teoría $T_2$ (la de Einstein, por ejemplo) es mejor que una teoría $T_1$ (la de Newton, por ejemplo), porque Einstein, además de responder a las preguntas a las que no respondía la teoría de Newton, tiene una respuesta igualmente exacta para *cada* pregunta a las que puede responder la teoría de Newton. La realidad es que, dice Grünbaum, esta última condición no puede ser satisfecha. Si las dos teorías son –como las de Einstein y Newton– lógicamente incompatibles, habrá al menos un problema soluble en la teoría de Newton que no podrá plantearse en la de Einstein. Grünbaum considera la siguiente pregunta: "¿Por qué la órbita de un planeta de masa no importante, sometida exclusivamente al campo de gravitación solar, es una elipse perfectamente cerrada alrededor del sol?". Y hace ver que Newton puede responder de modo preciso a dicha pregunta –porque lo que ella requiere es una consecuencia de la teoría de Newton– mientras que Einstein puede decir únicamente que la pregunta se base sobre un presupuesto falaz y que, por lo tanto, no se plantea.

## 3. El problema del carácter científico del psicoanálisis

De las críticas –siempre penetrantes– a la teoría epistemológica de Popper, Grünbaum pasó a la crítica que Popper, con base en el criterio de falsabilidad, emprendió contra el psicoanálisis, decretándolo no falseable y por ende, no científico. Luego de algunos artículos dedicados al asunto del carácter científico del psicoanálisis y a la posición de Popper, en 1984 Grünbaum publicó *The Foundations of Psichoanalysis. A Philosophical Critique* (*Los fundamentos del psicoanális. Una crítica filosófica*). Este libro suscitó y continúa suscitando discusiones muy interesantes y vivas.

J. Allan Hobson, profesor de psiquiatría en Harvard, lo definió como "el libro más importante que se haya escrito alguna vez sobre Freud como científico".

Y, precisamente, por los méritos adquiridos con este libro, Grünbaum llegó a ser Research Professor de psiquiatría en la Universidad de Pittsburgh. Las objeciones (39 para ser exactos) contra la posición de Grünbaum y las respuestas a las mismas (junto con un sumario de los *Fundamentos del psicoanálisis*, preparado por el mismo Grünbaum) forman el texto de *Psicoanálisis. Objeciones y respuestas*, aparecido en italiano, editado por Marcello Pera, quien anotó: "Si Grünbaum tiene razón (en su demolición del psicoanálisis) entonces, no sólo se plantea el problema académico de si el psicoanálisis es o no científico, sino que se plantean los consiguientes problemas morales, sociales y políticos: ¿A título de qué, se puede aún recurrir al psicoanalista para buscar remedios a estados de sufrimiento mental? ¿A título de qué los psicoanalistas pueden aún pretender salarios elevados? ¿A título de qué puede reclamarse de las aseguradoras el reembolso de los gastos de los pacientes? ¿A título de qué se sigue aún enseñando el psicoanálisis en las universidades?

## 4. La interpretación hermenéutica del psicoanálisis

El primer asalto crítico de Grünbaum en *Los fundamentos del psicoanálisis* se dirige contra los defensores de la interpretación hermenéutica del psicoanálisis. Entre los defensores de la versión hermenéutica de la teoría y la práctica psicoanalítica, sobresalen los nombres de Jürgen Habermas y Paul Ricoeur. "Durante toda su larga carrera, escribe Grünbaum, Freud insistió en querer atribuir al psicoanálisis el estatus de una ciencia natural". Freud tuvo siempre la idea de que el psicoanálisis es una ciencia natural. Pero Habermas y Ricoeur acusan a Freud de un "malentendido científico", en el sentido de que Freud se equivocó creyendo que el psicoanálisis era científico, como la física o la geología. "Según la tesis principal del desafío promovida por Habermas al padre fundador del psicoanálisis, el nexo causal *legiforme*, que se presupone presente en la causalidad natural, *no* es inherente a la dinámica terapéutica del proceso psicoanalítico de 'autorreflexión'. Ricoeur, por su parte, ha afirmado que "los hechos del psicoanálisis no pertenecen en modo alguno a la esfera del comportamiento observable". Por lo cual, comenta Grünbaum, "fuerte con este resultado, él puede entonces confiar, al menos así lo cree, que un examen científico no podrá insinuarse en su interpretación hermenéutica del psicoanálisis".

## 5. La interpretación hermenéutica del psicoanálisis es sólo un mito exegético

Sin embargo, está el hecho de que la interpretación hermenéutica del psicoanálisis es simplemente un "difundido mito exegético". Un mito que contradice la intención declarada del padre del psicoanálisis y que, sobre todo, es una pésima exégesis de los textos freudianos. En resumen: "Además de basarse en una exégesis mítica de los escritos de Freud, las tesis de estos hermeneutas se basan en las profundas distorsiones del contenido y de los métodos mismos de las ciencias naturales". Más particularmente, afirma Grünbaum, la fascinación de la interpretación hermenéutica del psicoanálisis reside en las tesis que subrayan el papel de la intencionalidad en la acción humana. Tanto que algunos pensadores, como A. Gauld y J. Shotter, "sostienen que la explicación de la acción mediante las *razones es incompatible* con la explicación mediante las *causas*". Sin embargo, Grünbaum afirma que se cae de nuevo en un mito: en el mito que una causa debe ser necesariamente un *agente físico*. No obstante, la verdad es que "si un agente es inducido, en verdad, a hacer A por una cierta razón o motivo M –de manera que esta M explique su acción A– la presencia misma de M influye en el hecho de qué haya realizado A. Pero, en este caso, el hecho de que el agente haya tenido M, aparece *causalmente relevante* para la acción cumplida, *independientemente del hecho de que* M *sea consciente o inconsciente*".

La conclusión de Grünbaum es que la interpretación hermenéutica del psicoanálisis es una perspectiva fóbica de la ciencia, caracterizada por una exégesis arbitraria y por un paradigma fuertemente anacrónico de las ciencias naturales: ésta es "un callejón sin salida en vez de una roca fuerte, según los apologistas del psicoanálisis". Grünbaum estaba convencido– y ésto se verá dentro de poco– de que las tesis freudianas son defectuosas; pero, en su opinión, ellas son de un calibre superior y tienen un contenido con frecuencia brillante e incomparablemente más instructivo que las erradas interpretaciones y observaciones de los críticos hermenéuticos de Freud, al que con tanto paternalismo, le reprochan su cientismo.

## 6. Por qué Karl Popper se equivocó cuando sostuvo que el psicoanálisis es infalseable y por ende no científico

Una de las tesis más conocidas de Popper es la que el psicoanális no es científico porque no es falseable. Respondiendo a sus críticos, Popper escribió en

1974: "Mi criterio de demarcación [...] está lo suficientemente afilado como para permitir realizar una distinción entre las muchas teorías físicas, por un lado, y las teorías metafísicas, como el psicoanálisis o el marxismo (en su forma actual) por otro. Naturalmente ésta es una de mis principales tesis; quien no la haya entendido, no puede afirmar que haya entendido mi teoría". Luego: para Popper el psicoanálisis no es una teoría científica porque no es falseable. Pero –se pregunta Grünbaum– ¿las cosas son así en verdad? ¿El psicoanálisis no es en verdad falseable? La respuesta de Grünbaum a estas preguntas es decididamente negativa. Estas son las razones:

1) "Una mirada superficial a los *títulos* de los escritos y de las lecciones de Freud basta para concretar dos ejemplos de falsabilidad, de los cuales, el segundo es un caso reconocido de falsabilidad. El primero es el escrito *Comunicación de un caso de paranoia en contraste con la teoría psicoanalítica* [...]; el segundo es la lección: *Revisión de la teoría del sueño* [...]".

2) Si la teoría psicoanalítica no es científica porque no es falseable, entonces *ninguna de las consecuencias* de los postulados teóricos freudianos, es empíricamente controlable. Pero –se pregunta Grünbaum– "¿qué demostración ha presentado Popper alguna vez para reafirmar enfáticamente que el corpus teórico freudiano está completamente privado de consecuencias empíricas controlables?". ¿Es posible una demostración de este género? Además, se sigue que "la incapacidad de ciertos filósofos de la ciencia para identificar *cualquier* consecuencia controlable de la teoría freudiana, demuestra que ellos no la han estudiado a fondo y no la dominan, el contenido lógico no demuestra ciertamente una carencia científica del psicoanálisis".

**Inducción eliminatoria.** El método de la inducción eliminatoria es aquel que, en la línea de Bacon y Mill, es aceptado y propuesto por Adolf Grünbaum como criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia.

Tal método afirma que un número consistente de instancias positivas, es decir, de confirmaciones de una hipótesis ("todos los metales expuestos al calor se dilatan"), –en la que se afirma que P (el calentamiento de los metales) es la causa de M (la dilatación de un metal)– no constituye una verdadera y propia base de confirmación, si no se dan también instancias de no-P que son no-N, visto que un gran número de P que son N no impide la existencia de no-P que son N. Sólo la *unión* de ejemplos de N que son P con ejemplos de no-P que son no-N, ofrece datos probatorios significativos.

Asumiendo como criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia este método de inducción eliminatoria, a diferencia de Popper, Grünbaum declaró científico al psicoanálisis; pero enseguida añadió que el psicoanálisis es una mala ciencia.

3) Popper parece que pusiera entre paréntesis la documentación de la obra de Freud, documentación contraria a su teoría de la no-falsabilidad de la teoría freudiana. Pero el examen atento de la teoría permite a Grünbaum afirmar que "bien lejos de *no* ser *capaz*, como un mito, de hacer predicciones falseables, la teoría psicoanalítica hace predicciones que aparecen 'riesgosas' según los parámetros de Popper".

4) Además: "Freud hizo una importante retractación respecto de los méritos terapéuticos *distintivos* que había pretendido enfáticamente para la propia modalidad de tratamiento psiquiátrico". Y, en todo caso, si un psicoanalista asume una actitud anti-falsabilista, esto no significa que la teoría psicoanalítica sea infalseable

5) Si luego miramos su escrito *A propósito de una crítica de la "neurosis de angustia"*, vemos que "Freud declara explícitamente cuál tipo de descubrimientos aceptaría como ejemplo de *refutación* para su hipótesis sobre la etiología de la neurosis de angustia". Freud –subraya Grünbaum– "comenzó rápidamente a hacerse valer como *metodólogo*".

6) Dos años antes de su muerte, Freud, en 1937, publicó sus *Construcciones en el análisis*. Se trata de un trabajo fundamental, desde el punto de vista de la metodología "dedicado a la lógica de la confirmación y de la refutación clínica de las interpretaciones y reconstrucciones psicoanalíticas del pasado del paciente [...]".

7) En el ensayo *La ciencia: conjeturas y refutaciones*, Popper sostiene que hay toda una clase de conceptos analíticos, como la "ambivalencia", capaces de hacer difícil, si no imposible, un acuerdo sobre *criterios de refutación*, acerca de criterios que especifiquen cuáles situaciones observables, si llegaran a encontrarse, refutarían la teoría. A este propósito, Grünbaum hace presente que, en la medida que hay real convergencia referente a *criterios* precisos de falsabilidad para aquellas teorías que Popper considera "científicas", no se ve por qué tal convergencia tendría que ser, por principio, más elusiva en el caso de los conceptos psicoanalíticos". [Textos 6]

## 7. La inducción eliminatoria es la que demarca la buena de la mala ciencia

Popper dijo que el método inductivo –y más específicamente la inducción por enumeración– no excluye al psicoanálisis de la ciencia; al contrario, parece ofrecerle el refuerzo de un incesante flujo de confirmaciones. Pero al refutar la inducción, él propone como criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia el criterio de falsabilidad: este criterio expulsaría del reino de la ciencia la teoría psicoanalítica en cuanto no falseable empíricamente.

Sin embargo, Adolf Grünbaum piensa que un análisis más inmediato de la obra de Freud nos muestra precisamente que el psicoanálisis es falseable y por ende –desde el punto de vista de Popper– es científico.

Además, Grünbaum está convencido de que los criterios de validación de Freud son aquellos "del inductivismo hipotético-deductivo". No obstante, está igualmente convencido de lo que Popper ofrece del inductivismo, mediante la "bestia negra" que es la inducción por enumeración, es simplemente una ridícula caricatura. Esto porque el método de la inducción eliminatoria –para entenderse, el de Bacon y Mill– sostiene, en honor a la verdad, que un número consistente de instancias positivas –por ejemplo, una hipótesis de diagnosis, en la que se afirma que P es causa de N– no constituye una verdadera y propia base de confirmación, si no se dan también instancias de tipo *no*-P que son *no*-N, ya que un gran número de P que son N no impide la existencia de *no*-P que son N.

Únicamente si se *unen* ejemplos de N que son P con ejemplos de *no*-P que son *no*-N, se tendrán datos probatorios significativos. Ahora bien, precisamente asumiendo como criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia el del inductivismo eliminatorio, Grünbaum puede afirmar que el psicoanálisis es ciertamente científico, pero que es una ciencia no probada.

## 8 La tesis de la concordancia necesaria

Ante todo, examinemos la reconstrucción del núcleo de la teoría de Freud que hace Grünbaum: él encuentra dicho núcleo central en dos premisas que constituyen lo que él llama la *tesis de la concordancia necesaria*:

1) Sólo la interpretación y el tratamiento propios del método psicoanalítico, pueden producir o constituir el medio para una correcta visión, por parte del paciente, de las causas inconscientes de su neurosis.

2) La correcta visión por parte del paciente de la causa conflictual que está en la base de su condición actual, es causalmente necesaria para una permanente curación de su neurosis.

Grünbaum llama a la conjunción de estas dos premisas *tesis de la concordancia necesaria*, porque Freud había sostenido que "la solución de sus [del paciente] conflictos y la superación de sus resistencias, se logra sólo si se dan las representaciones anticipatorias que *concuerdan* con la realidad que hay en él".

## 9. Los datos clínicos presentados por el psicoanálisis están irremediablemente contaminados por el analista

Establecido dicho núcleo del psicoanálisis, Grünbaum desata el ataque contra la gigantesca estructura teórica freudiana. En primer lugar, objeta la credibilidad de los *datos clínicos*: éstos no garantizan, en efecto, ni una correcta visión de las causas de los disturbios ni su remoción. Los datos clínicos están irremediablemente contaminados por el analista. Los lapsus no son explicados en verdad; Grünbaum muestra, con análisis precisos, que Freud no ofrece nada distinto de un *post hoc ergo propter hoc*: "En particular –dice él– el presunto nexo causal no está justificado por la simple *afinidad temática* entre el contenido del deseo inconsciente y la expresión del lapsus: "La simple afinidad temática no implica una relación causal". La realidad es que se dan, en opinión de Grünbaum, explicaciones alternativas y convincentes de los actos fallidos. Y, en todo caso, "*si hay lapsus provocados en verdad por auténticas represiones, Freud no nos ha dado algún motivo válido para pensar que sus métodos clínicos puedan identificar y demostrar sus causas en cuanto tales*".

La interpretación freudiana de los lapsus, como la de los sueños, se basa en el método de las asociaciones libres, que según Freud, puede dar datos fiables. Pero Grünbaum se pregunta: "¿El hecho de que el paciente se atenga a la regla fundamental de la asociación libre, en verdad garantiza que el deseo, la cólera, la culpa, el miedo, etc., inconscientes existentes efectivamente, emergen de modo *causalmente incontaminado*?, ¿o, no está tal vez contaminado por la influencia ejercida, de alguna manera, por el psicoanalista? Grünbaum responde: las asociaciones no pueden continuar *indefinidamente*, y si al paciente inteligente e imaginativo se le permite continuar bastante tiempo en sus asociaciones, entonces surgirá, de todo ese darle vueltas al asunto, tarde o temprano, algún tipo de contenido temático del que ha estado, por lo menos recientemente, consciente: pensamientos sobre la muerte, Dios, o sobre lo que quiera. Y "ante esta *flexibilidad temática* de las asociaciones, ¿cómo puede el analista evitar una tendencia a la *selección* que no sea, de alguna manera, falazmente anticipada, estando inevitablemente obligado a limitar la duración?". Esto nos hace comprender que también para la interpretación de los sueños no se tiene ninguna garantía de que el contenido de tales interpretaciones no sea sugerido por el analista. Y nos hace comprender también que la convergencia de evidencias provenientes de fuentes clínicas diversas no refuerza la interpretación analítica, desde el momento en el que estas fuentes están igualmente contaminadas por la sugestión ejercida por el psicoanalista sobre el paciente.

## 10. Actualmente, al psicoanálisis no le va bien

Los datos clínicos no son fiables; luego el psicoanálisis es pésima ciencia, ya que su base es, verdaderamente, muy frágil, más aun, es una arena movediza en la que no se puede confiar. Pero supongamos, dice Grünbaum, que los datos clínicos fueran creíbles; ¿acaso de este modo el psicoanálisis se salvaría de la acusación de ser una mala ciencia? ¡De ninguna manera!, responde Grünbaum. Freud presume que una visión correcta, por parte del paciente, de las causas de sus propios disturbios, los eliminaría: la terapia psicoanalítica curaría seriamente a los enfermos. No obstante, para Freud aparecen nuevas dificultades. Aceptando, en efecto, como criterio de cientificidad, la inducción eliminatoria, se tiene que un gran número de pacientes curados no confirma la idea de que la terapia psicoanalítica cura a los pacientes; lo que se necesita, para que esta idea sea aceptada, es que los resultados positivos sobrepasen los obtenidos, en un grupo de control sin terapia psicoanalítica, con métodos alternativos o incluso sin ningún tratamiento. Pues bien, dice Grünbaum, no tenemos esas pruebas. En efecto, "en los últimos decenios, de los estudios comparados sobre el resultado del tratamiento de terapias rivales, no han aparecido pruebas de alguna superioridad del psicoanálisis, entre las tantas modalidades terapéuticas, que excediera la tasa de remisiones espontáneas obtenido por los grupos de control (casi) no tratados". El veredicto, en este momento, es inequívoco: actualmente el psicoanálisis no está en óptimo estado "por lo menos en lo que se refiere a sus fundamentos clínicos".

# QUINE

## 1. LOS CONTROLES HOLISTAS

*"Todos nuestros llamados conocimientos o convicciones, desde las más fortuitas cuestiones de geografía y de historia a las leyes más profundas de la física atómica o de las matemáticas puras y de la lógica, todo es un edificio hecho por el hombre que toca la experiencia sólo a lo largo de sus márgenes.*

O *con otra imagen: "La ciencia, en su globalidad, es como un campo de fuerza, cuyos puntos límite son la experiencia. Un desacuerdo con la experiencia en la periferia provoca un reordenamiento del interior del campo; se deben reasignar ciertos valores de verdad y algunas de nuestras proposiciones".*

El dogma del reduccionismo ha seguido, de manera menos ingenua y más atenuada, influyendo el pensamiento de los empíricos. Permanece la convicción de que a cada proposición, o a cada proposición sintética, sea asociada una y sola una esfera de posibles eventos sensoriales de tal modo que la presencia de uno de estos aumentaría las garantías de veracidad de la proposición, y que esté asociada también otra y sola otra esfera de posibles eventos sensoriales cuya presencia disminuiría esas garantías. Esta convicción está naturalmente implícita en la teoría de la verificación.

El dogma del reduccionismo sobrevive en la convicción de que cada proposición, tomada de por sí y aislada de las otras, se pueda confirmar o invalidar. Mi parecer, por el contrario, que desciende esencialmente de la teoría carnapiana del mundo físico expuesta en la *Aufbau*, es que nuestras proposiciones sobre el mundo se someten al tribunal de la experiencia sensible no individualmente, sino sólo como un conjunto solidario.

El dogma del reduccionismo, incluso en esta forma atenuada, está unido íntimamente con el otro dogma, es decir aquel por el cual habría una diferencia esencial entre el analítico y el sintético. Y, de hecho, este último problema nos ha llevado al primero a través de la teoría de la verificación. Más exactamente, el primer dogma sostiene claramente el segundo de la manera siguiente: mientras se considera que tenga significado en general hablar de confirmar o invalidar una proposición, parece que tenía significado también hablar de un tipo límite de proposición confirmada en modo vacío, *ipso facto* sean cuales sean los datos; y ésta sería una proposición analítica.

Los dos dogmas tienen, en efecto, una raíz común. Hace poco dijimos que, en general, la verdad de las proposiciones depende obviamente de que los hechos sean lingüísticos o extralinguísticos; y hemos notado cómo esto suscite, no desde un punto de vista lógico, sino instintivamente, la impresión de que la verdad de una proposición sea de algún modo analizable en un componente lingüístico y en un componente factual. El componente factual debe, si somos empiristas, reducirse a una gama de experiencias de confirmación. En el caso límite en el que el componente lingüístico es el único que cuenta, una proposición verdadera es analítica. Pero ya todos estamos convencidos, espero, de que no se puede absolutamente lograr trazar una clara distinción entre analítico y sintético. Y también hay que tener en cuenta, a mi parecer, a más de los ejemplos prefabricados de las bolas blancas y negras en una urna, cuán desconcertante haya sido el problema de llegar a definir claramente cualquier teoría de la confirmación empírica de una proposición sintética. A este punto, por tanto, quisiera sugerir que no tiene ningún sentido, y en cambio ha causado muchos absurdos hablar de un componente lingüístico y de un componente factual en la verdad de cualquier proposición particular. Tomada en su conjunto, la ciencia depende de la lengua y de la experiencia de un tiempo; pero esto no significa que se pueda decir otro tanto de cada proposición de la ciencia tomada singularmente.

La idea de la definición de uso de un símbolo, como quedó resaltado, ha constituido un paso adelante respecto del absurdo empirismo, dirigido a cada término particular, de Locke y de Hume. Con Frege se llega a reconocer que era la proposición, y no el término particular, lo que una crítica empirista debía considerar como unidad. Pero yo sostengo que también ésta es una red de mallas demasiado estrechas: la unidad de medida del significado empírico es toda la ciencia en su globalidad.

Todos nuestros así llamados conocimientos o convicciones, desde las más fortuitas cuestiones de geografía y de historia hasta las leyes más profundas de la física atómica o incluso de la matemática pura y de la lógica, todo es un edificio hecho por el hombre que toca la experiencia sólo a lo largo de sus márgenes. O, por cambiar de imagen, la ciencia en su globalidad es como un campo de fuerza, cuyos límites son la experiencia. Un desacuerdo con la experiencia en la periferia causa un reordenamiento dentro del campo; hay que reasignar algunos valores de verdad y algunas de nuestras proposiciones nuestras. Una nueva valoración de ciertas proposiciones implica una nueva valoración de otras a causa de sus recíprocas conexiones lógicas, mientras las leyes lógicas son solamente a su vez, algunas otras proposiciones del sistema, algunos otros elementos del campo. Una vez dada una nueva valoración de una cierta propo-

sición debemos darle otra, incluso a algunas otras, que pueden ser proposiciones lógicamente conectadas con la primera o esas mismas proposiciones de conexiones lógicas. Pero todo el campo está determinado por sus puntos límites, es decir la experiencia, de manera tan vaga que queda siempre una notable libertad de elección para decidir cuáles son las proposiciones a las que hay que dar una nueva valoración a la luz de una determinada experiencia particular contraria. Una experiencia particular nunca está vinculada a ninguna proposición particular dentro del campo excepto indirectamente, por exigencias de equilibrio que interesan al campo en su globalidad.

Si todo esto es justo, no es de ningún modo correcto hablar del contenido empírico de una cierta proposición particular –especialmente si se trata de una proposición muy lejana de la periferia del campo. Y además se vuelve absurdo buscar una línea cualquiera de demarcación entre proposiciones sintéticas, que se basen sobre la experiencia contingente, y proposiciones analíticas, que valen cualesquiera que sean los datos de la experiencia. Todas las proposiciones se podrían hacer valer si hiciéramos rectificaciones suficientemente drásticas en alguna otra parte del sistema. Incluso, una proposición muy cercana a la periferia se podría considerar verdadera a pesar de cualquier experiencia contraria aduciendo al respecto una alucinación o modificando algunas de esas proposiciones que se llaman leyes lógicas. Análogamente, por el contrario, ninguna proposición es inmune, por las mismas razones, a correcciones. Incluso, se ha propuesto modificar la ley lógica del tercero excluido como un medio para simplificar la mecánica cuántica; y ¿qué diferencia hay como principio entre una modificación del género y aquella por la cual Kepler tomó el puesto de Ptolomeo, o Einstein el de Newton, o Darwin el de Aristóteles?

Sólo por dar una imagen intuitiva he hablado en términos de distancias variables de una periferia sensorial; ahora tratemos de aclarar este concepto fuera de metáfora. Parece que algunas afirmaciones, aunque *acerca* de objetos físicos y no de experiencias sensoriales, sean particularmente pertinentes a la experiencia sensorial (y de manera selectiva: algunas afirmaciones sobre determinadas experiencias, otras a otras). Dichas afirmaciones marcadamente concernientes a experiencias particulares, las represento como cercanas a la periferia. Pero en esta relación de "pertenencia" yo no veo sino una libre asociación que refleja en la práctica el hecho de que con una cierta probabilidad preferiremos modificar una cierta proposición en vez de otra en caso de alguna experiencia contraria. Por ejemplo, podemos imaginar experiencias contrarias con las que confirmaríamos con gusto nuestro sistema, cambiando solamente nuestra valoración de la afirmación que en Vía Elm hay casas de ladrillo, y de las relativas afirmaciones sobre el mismo argumento. Podremos imaginar otras

experiencias contrarias con las que confirmaríamos con gusto nuestro sistema dando solamente una nueva valoración de la afirmación de que no hay centauros, y afirmaciones relativas a ella. Yo insisto en decir que una experiencia contraria puede conciliarse e insertarse en un cierto sistema modificando a voluntad algunas entre las varias y distintas valoraciones que se habían dado en los varios y diversos sectores de todo el sistema; pero, en el caso que ahora hemos presentado como ejemplo, nuestra natural tendencia a perturbar lo menos posible el sistema en su integridad nos lleva a dirigir nuestra revisión sobre aquellas particulares afirmaciones respecto de casas de ladrillo o centauros. Por tanto, se tiene la impresión de que estas proposiciones tienen una referencia empírica más precisa de cuanto no la tengan las proposiciones altamente teóricas de la física, o de la lógica, o de la ontología. Se pueden considerar estas proposiciones casi como colocadas en el centro de toda la red, queriendo decir con eso simplemente que allí se imponen muy pocas relaciones preferenciales con los datos sensoriales particulares.

Como empirista yo sigo considerando el esquema conceptual de la ciencia un medio, en último término, para predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Los objetos físicos son conceptualmente introducidos en la situación como convenientes intermediarios –no definiéndolos en términos de experiencia, sino como simples postulados no reducibles, comparándolos, desde un punto de vista epistemológico, a los dioses de Homero. Yo, que de física tengo nociones fuera de lo común, creo en los objetos físicos y no en los de Homero; y considero un error científico creer de otro modo. Pero, en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo por grado y no por su naturaleza. Sea uno o el otro tipo de entidad entran en nuestra concepción solamente como postulados culturales. Desde un punto de vista epistemológico el mito de los objetos físicos es superior a los otros por el hecho de que se ha demostrado más eficaz que los otros mitos como medio para elevar una simple construcción en el flujo de la experiencia.

Y no nos detenemos a postular solamente los objetos físicos del mundo macroscópico. Se postulan objetos incluso a nivel atómico para hacer más sencillas y más cómodas las leyes macroscópicas y, en definitiva, las leyes de la experiencia; y no debemos esperar ni pretender una definición exhaustiva de las entidades atómicas y subatómicas en términos de las macroscópicas, más de lo que no pretendemos una definición de los objetos macroscópicos en términos de datos sensoriales. La ciencia es una prolongación del sentido común, y se sirve del mismo expediente del sentido común: amplía la ontología para simplificar la teoría.

Tomado de: Quine, W. El *problema del significado.*

# RORTY

## 2. LA FIGURA DEL "LIBERAL IRÓNICO"

*El liberal irónico es una persona que nutre, entre sus deseos sin fundamento, "la esperanza de que el sufrimiento pueda disminuir y que pueda acabarse la humillación sufrida por algunos seres humanos por parte de otros seres humanos".*

Este libro [*La filosofía después de la filosofía: Contingencia, ironía y solidaridad*] quiere mostrar qué sucedería si dejáramos de exigir una teoría que unifique lo público y lo privado y nos contentáramos de considerar igualmente válidas, aunque destinadas a ser inconmensurables, las exigencias de autocreación y de solidaridad humana. Esto describe la figura de lo que llamamos un "irónico liberal". Mi definición de "liberal" es tomada de Judith Shklar, según la cual los liberales son los que piensan que la crueldad es nuestro peor delito. Uso el término "irónico" para designar un individuo que mira abiertamente la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales, uno que es historicista y nominalista lo suficiente como para haber abandonado la idea que tales creencias y deseos lleven a algo que escapa al tiempo y al caso. Los irónicos son personas que tienen, entre estos sus deseos infundables, la esperanza que el sufrimiento pueda disminuir y que pueda terminar la humillación sufrida por algunos seres humanos por causa de otros seres humanos [...].

La mayoría de los no-intelectuales adhiere todavía a alguna forma o de fe religiosa o de racionalismo ilustrado. Por eso la ironía ha sido considerada a menudo intrínsecamente hostil no sólo a la democracia sino también a la solidaridad humana: a la solidaridad con las masas humanas, con todas aquellas personas que están convencidas que debe existir un orden semejante. Pero no es así. La hostilidad respecto de una forma particular de solidaridad, históricamente condicionada y eventualmente fugaz, no es hostilidad hacia la solidaridad como tal. Uno de mis objetivos en este libro es el de sugerir la posibilidad de una utopía liberal, de una sociedad utópica en donde la ironía, en el sentido descrito, sería universal. Una cultura posmetafísica no me parece tan imposible como una cultura posreligiosa, e igualmente deseable.

En mi sociedad utópica la solidaridad humana no sería considerada como algo de lo que uno debe tener en cuenta liberándose de los "prejuicios" o excavando en profundidades ocultas, sino como un objetivo por alcanzar. Y no con

la investigación, sino con la imaginación: logrando, gracias a la imaginación, ver a los individuos diferentes de nosotros como nuestros semejantes en el dolor. La solidaridad no se descubre con la reflexión: se crea. Es creada llegando a ser más sensible al particular sufrimiento y humillación de otras personas desconocidas. Con una sensibilidad tan aumentada se hace más difícil desinteresarse de los objetivos diversos de nosotros pensando que "no la sufren como la sufriríamos *nosotros*" o que "un poco de sufrimiento siempre debe haber, por eso dejemos que los *demás* sufran".

El camino para llegar a considerar a los otros seres humanos como "de los nuestros" y no como "ellos" consiste en describir a los demás en los particulares y en él redescribirnos a nosotros mismos. Ésta no es tarea de la teoría, sino de otros géneros literarios como la etnografía, el reportaje periodístico, los dibujos animados, el teatro-verdad y, sobre todo, la novela. Obras narrativas como las de Dickens, de Olive Schreiner o de Richard Wright nos hacen conocer de manera detallada las distintas formas de sufrimiento soportadas por personas a las que antes no les habíamos prestado atención. Obras como aquellas de Choderlos de Laclos, Henry James o Nabokov nos muestran la crueldad de la que somos capaces nosotros mismos, permitiéndonos así redescribirnos. Por este motivo la novela, el filme y el programa televisivo han sustituido, de manera gradual pero decisiva, el sermón y el trato como vehículos principales del cambio de las convicciones morales y del progreso.

En mi utópica sociedad liberal esta sustitución obtendría un reconocimiento que no tiene todavía, un reconocimiento que entraría en un giro general de la teoría a la narrativa. Este giro representaría la renuncia a querer aferrar todos los lados de nuestra vida con una sola mirada, a describirlos con un único vocabulario. Desembocaría en el reconocimiento de aquella que en el primer capítulo llamo la "contingencia del lenguaje" –el hecho de que no hay modo de salir de los diversos vocablos que hemos empleado para encontrar un metavocabulario que de algún modo tenga en cuenta todos *los vocabularios posibles* de todos los modos posibles de juzgar y sentir. Una cultura historicista y nominalista como la que yo imagino decidiría, al contrario, a favor de narraciones que unen el presente con el pasado y con un futuro utópico. Sobre todo, consideraría la actuación y la creación de las utopías un proceso infinito: una realización y proliferación infinita de la Libertad, y no un converger hacia una Verdad ya dada.

Tomado de: Rorty, R. La filosofía después de la filosofía.

# PUTNAM

## 3. EL "REALISMO INTERNO"

El *realismo interno: la coherencia de las creencias teóricas entre ellas y la coherencia de éstas con las experimentales "definen un género de objetividad, la objetividad para nosotros, aunque ésta no es la objetividad metafísica de la visión del* Ojo *de* Dios".

Y, *en todo caso, se tiene presente que hablamos del mundo, lo conocemos siempre sólo mediante nuestras teorías, únicamente dentro de éstas.*

El internalismo no es un fácil relativismo que afirme que "todo vale". Negar que tenga sentido preguntar si nuestros conceptos "se emparejan" con algo completamente incontaminado por la conceptualización es una cosa. Pero inferir a partir de esto que cualquier esquema conceptual es tan bueno como cualquier otro sería otra muy distinta. Si alguien creyera algo semejante, y fuera lo bastante imprudente como para escoger un esquema conceptual que le dijera que puede volar y que obre en consecuencia saltando por la ventana, observaría de inmediato (si tuviera la suerte de sobrevivir) las desventajas del último punto de vista. El internalismo no niega que haya *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna*; lo que niega es que existan *inputs* que no *estén configurados en alguna medida por nuestros conceptos*, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs que admitan una sola descripción, independiente de toda opción conceptual.* Hasta la descripción de nuestras propias sensaciones, tan estimada como punto de partida del conocimiento por generaciones de epistemólogos, está profundamente afectada (como lo están las mismas sensaciones, dicho sea de paso) por multitud de opciones conceptuales. Los propios *inputs* sobre los que se basa nuestro conocimiento están conceptualmente contaminados. Pero es mejor tener *inputs* contaminados que no tener *inputs* de ninguna clase. Y si todo lo que tenemos son *inputs* contaminados, aun así no tenemos poco.

Lo que hace que un enunciado, o un sistema completo de enunciados –una teoría o esquema conceptual– sea racionalmente aceptable es, en buena parte, su coherencia y ajuste; la coherencia de las creencias "teóricas" –o menos experienciales– entre sí y con las creencias más experienciales; y también la coherencia de las creencias experienciales con las teóricas. Según la teoría que voy a desarrollar, nuestras concepciones de coherencia y aceptabilidad están profundamente entretejidas en nuestra psicología. Dependen de nuestra biología

y de nuestra cultura y no están, en absoluto, "libres de valores". Pero *son* nuestras concepciones, y lo son de algo real. Definen un tipo de objetividad, *objetividad para nosotros*, si bien ésta no es la objetividad metafísica del punto de vista del Ojo de Dios. Objetividad y racionalidad humana es lo que tenemos; y tener esto es mejor que no tener nada.

Rechazar la idea de una perspectiva "externa" coherente, una teoría que simplemente es verdadera en sí misma, dejando a un lado todo posible observador, no es *identificar* la verdad con la aceptabilidad racional. La verdad no puede *ser* tan sólo aceptabilidad racional por una razón fundamental; se supone que la verdad es una propiedad perenne de un enunciado, mientras que la justificación puede perderse. Con toda probabilidad, el enunciado "La tierra es plana" era racionalmente aceptable hace 3.000 años, pero no lo es hoy. No obstante, sería erróneo decir que "La tierra es plana" era *verdadero* hace 3.000 años, ya que ello significaría que la tierra ha cambiado de forma. En realidad, la aceptabilidad racional es relativa tanto a un tiempo como a una persona. Es además una cuestión de grado; a veces la verdad es presentada como una cuestión de grado (por ejemplo decimos a veces que "L*a tierra es una esfera" es aproximadamente verdadero*, pero aquí se trata del grado de *precisión* del enunciado, y no de su grado de aceptabilidad o justificación).

Tomado de: Putnam H. *Razón, verdad e historia*.
Tecnos, Madrid, 1988, pp. 63-65.

## 4. RELIGIÓN COMO "SENTIDO DEL LÍMITE HUMANO"

> *Hilary Putnam en diálogo con Giovanna Borradori: "Para mi la religión significa precisamente reflexionar sobre el sentido del límite humano [...]. Pienso que el hombre es el peor dios que existe".*

*Respecto de otros filósofos estadounidenses contemporáneos usted parece mostrar más animosidad respecto de la corriente de orientación analítica, incluso habiendo sido usted mismo un pensador analítico por un buen número de años. ¿A qué se debe esto?*

Pienso que mi formación, como la de todos los jóvenes filósofos de la posguerra, se basó sobre lo que era necesario ignorar absolutamente como no-filosofía. Fuimos educados para rechazar los textos y los autores, más que para dejarnos apasionar. Creo que es una tendencia equivocadísima, que debería ser borrada de cualquier escuela, movimiento o departamento de filosofía.

*Entonces es casi una forma de censura. ¿Cuáles eran los autores prohibidos?*

Recuerdo haber adorado a Kierkegaard que era considerado una especie de poeta. Después de Kierkegaard, Marx, quien me acompañó por un largo tramo

de la vida. Pero siempre con un sentido de extrañeza, porque me habían enseñado que tampoco era un verdadero filósofo, sino un teórico de la sociedad. Freud era un psicólogo y su pensamiento no implicaba temáticas filosóficas, y así sucesivamente. Durante los estudios de posgrado (*graduate school*) y luego durante el tiempo como asistente, que son los períodos en los cuales se desarrolla la mayor parte de la formación, mis intereses se restringieron, como si se hubieran coagulado al interior de estrechos confines: los delimitados por la filosofía analítica. Tenía más de 40 años cuando logré liberarme...

*Entre los filósofos posanalíticos usted es, quizás, el único que ha desarrollado un fuerte interés teológico, orientado a la recuperación de la tradición hebraica. ¿Cómo un lógico de formación, como usted, en cierto momento recuperó el lugar central de Dios, del misticismo y de la interpretación del texto sagrado?*

La única cosa que creo puede hacer religiosa a una persona es la experiencia interior. No tiene sentido convertir a los demás. Encuentro que el ser religioso es muy compatible con una forma de escepticismo respecto de la revelación. El hecho de que en la tradición hebrea y cristiana haya textos inspirados, santos, que encierran algo de inexplicable, no significa que no sean también productos humanos. En el siglo XVIII la humanidad fue sacudida por la idea de leer la Biblia como un producto humano. La Biblia no es un manual para la sociedad perfecta. Dibujaba simplemente una sociedad mejor de la que los hebreos tenían a la vista: en Egipto o en Babilonia, o también en Grecia o en Roma. Se decía que había que tratar a los esclavos mejor de lo que eran tratados en aquel tiempo, pero no se exigía tenerlos o no. Luego el prejuicio contra los homosexuales: es equivocado y punto. El sentido de lo sagrado es un asunto muy importante, pero no necesariamente bueno. Por esta razón en el siglo pasado se comenzó a decir: es necesario dejar de creer en lo sagrado. Y no alcanzaron a correr cien años para que hubiera dos dictadores terribles, ambos ateos: Stalin y Hitler.

*No se trata, entonces, exactamente de religión. Su hebraísmo es algo un poco diverso...*

Sí, creo que religión es una palabra inadecuada. Mi adhesión a la tradición hebrea, representa un sentido del límite. Es casi un cliché citar el Talmud, pero a mí me gusta hacerlo todavía. Dice más o menos: no depende de nosotros acabar la tarea, pero tampoco somos libres de no llevar la carga. Para mí la religión significa, justamente, reflexionar sobre el sentido del límite humano. El problema del humanismo, como se ha desarrollado de Feuerbach en adelante, ha significado la deificación del hombre. No veo nada en este siglo que me haga desear la deificación del hombre. Como Ben Schwartz, pienso que el hombre es el peor dios que hay.

Tomado de: Borradori, G. *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano.* Norma, Santafé de Bogotá, 1996, pp. 92-93.101-102.

# BARTLEY

## 5. EL RACIONALISMO PANCRÍTICO

*"Una posición puede sin duda ser sostenida racionalmente sin ninguna necesidad de tener que justificarla, siempre y cuando no sea inmune a las críticas y sobreviva a los más estrictos controles".*

Un nuevo programa filosófico y una nueva concepción de la razón están implícitos en una orientación no justificacionista. En la nueva estructura conceptual el racionalista es el que se propone dejar toda afirmación y sin duda *toda* su afirmación, incluidos sus más fundamentales criterios, objetivos y decisiones, incluso su misma posición filosófica de base, abiertos a la crítica: el que no protege nada de la crítica mediante justificaciones irracionales; el que no interrumpe nunca una discusión o una argumentación recurriendo a la fe o a un empeño irracional para justificar alguna creencia expuesta al fuego de una severa crítica; el que no está comprometido, ligado o acostumbrado a ninguna particular posición Llamo esta concepción *racionalismo pancrítico* [...]. Puesto que estamos en busca de una justificación y no podemos obtenerla *racionalmente* la justificación irracional o compromiso parece el único recurso. Por tanto, si la razón está en la justificación esta estará rigurosamente limitada por la necesidad de recurrir a algún compromiso. Pero si la razón está en la crítica, y si podemos someter cualquier afirmación a crítica y a controles continuos, no excluyo el mismo modo de vida racionalista, sin que eso comporte un regreso al infinito; circularidad, exigencias de justificación u otras dificultades semejantes, entonces la razón es, en esa perspectiva, sin duda ilimitada. El racionalista pancrítico no exige ninguna justificación. Si realmente se abandona todo tipo de justificación –tanto racional como irracional– entonces no hay ninguna necesidad de justificar una posición que es racionalmente injustificable. Una posición puede, sin duda, ser sostenida racionalmente sin ninguna necesidad de tenerla que justificar, *con tal que no sea inmune a críticas y sobreviva a los controles más severos* [...].

Tenemos por lo menos cuatro métodos para eliminar el error criticando nuestras conjeturas o especulaciones. Se trata de los controles que vamos a enumerar en orden descendente según la importancia que revisten y el rigor que contradistingue su aplicación.

1) El control con base en la *lógica*: ¿es coherente tal teoría?

2) El control con base en las *observaciones sensoriales*: una determinada teoría ¿es empíricamente refutable por parte de alguna observación? Y si lo es, ¿somos conscientes de una refutación semejante?

3) El control con base en una *teoría científica*: una cierta teoría, contradiga o no la observación, ¿está en conflicto con alguna hipótesis científica?

4) El control con base en el *problema*: ¿cuál problema quiere solucionar determinada teoría? ¿Logrará resolverlo?

El problema fundamental del crecimiento de la razón –y de la teoría de la razón– es, por tanto, según mi punto de vista, un problema ecológico.

En un metacontexto falibilista el problema ecológico consiste en crear el ambiente más letal para nuestras posiciones, nuestros contextos y metacontextos, un ambiente dentro del cual prospere no sólo la producción de posiciones, contextos y metacontextos. Popper se acercó a esta orientación en la *Lógica de la investigación científica* en donde escribe: "Lo que caracteriza el método empírico es la manera como éste expone a la falsación, de todos modos concebible, el sistema que debe ser controlado. Su finalidad no es la de salvar la vida a sistemas insostenibles sino, por el contrario, seleccionar lo que se revela más adecuado, después de haberlos expuesto todos a la más feroz lucha por la supervivencia"; para tal fin "se formula una regla suprema que sirve como una especie de norma para decidir sobre las reglas restantes... Es la regla de que las otras reglas del procedimiento científico deben ser proyectadas de manera tal de no proteger contra la falsación ninguna afirmación de la ciencia". Popper extendió su acercamiento a las instituciones políticas y también a las ciencias empíricas; en la *Sociedad abierta y sus enemigos* y en "Las fuentes del conocimiento y de la ignorancia" él propuso sustituir las tradicionales preguntas sobre las fuentes del conocimiento con la pregunta: "¿Cómo podemos esperar descubrir y eliminar el error?". En este libro yo formulé el problema de manera general: *¿cómo podemos organizar nuestra vida intelectual y nuestras instituciones para que nuestras creencias, conjeturas, deliberaciones, posiciones, fuentes de ideas, tradiciones y semejantes –sean justificables o no– sean expuestas al máximo de la crítica para poder obstaculizar y eliminar lo más posible los errores intelectuales?*

Aunque incompleta, esta formulación me parece muy eficaz. En efecto, ella concibe el aumento de la razón no de manera individualista, no como algo que cada uno persigue por sí mismo, sino, ecológicamente, pone el problema en un cuadro que incluye no solamente al individuo, sino también las instituciones, las políticas, las tradiciones, la cultura y la sociedad en la que el individuo se encuentra. Supongamos, efectivamente, que un individuo haya alcanzado en sí mismo ese estado de flexibilidad con la sed de verdad que en este libro hemos llamado "racionalidad". Dicho individuo se sentiría inevitablemente frustrado si tratara de expresarse en instituciones que se han formado y funcionan dentro del metacontexto justificacionista. Estas instituciones, y las tradiciones a través de las cuales ellas obran, lo hacen efectivamente perpetuándose a toda costa

–y seguramente a expensas de la racionalidad: es decir, a costa de aquellas condiciones que hacen posible un ambiente racional que comprende sinceridad, crítica, completa comunicación, reconocimiento y corrección de los errores, como también colaboración. Tal vez éste es el motivo por el cual muchos gurús de la India parece que vivan en grutas, lejos de las instituciones humanas. Pero si queremos que la racionalidad salga de las cavernas y de los estudios, ésta debe insertarse en instituciones y tradiciones que obren contra la posición y la autojustificación, y no solamente ser un privilegio de esos pocos individuos que han logrado trascender la posición. Si el individuo racional es el que puede descubrir la verdad, el ambiente racional es por otra parte aquel en el que la verdad puede ser descubierta.

La afirmación puesta anteriormente en cursiva es, sin embargo, incompleta para quien afirma de manera demasiado negativa relativamente a la reducción del error. Requisito esencial de un nicho ecológico es también su *fertilidad* un nicho ecológico deber ser tal que en él la creación de posiciones y contextos, como también el desarrollo de la racionalidad, sean sinceramente inspirados. La eliminación del error hecha de manera equivocada puede llevar también a la eliminación de la fertilidad. La crítica tendría que ser óptima más que máxima, y tendrá que ejercerse con habilidad. Mi anterior formulación además da un excesivo relieve a los aspectos intelectuales, creencias, conjeturas, ideas y semejantes. Pero a la criba de la crítica deberían ser sometidos explícitamente no sólo los fines, las creencias, las conjeturas, las decisiones, las ideas, las ideologías, las políticas, los programas y las tradiciones, sino también las convenciones sociales, las costumbres, los hábitos, las presuposiciones inconscientes y los modelos comportamentales que podrían contaminar el nicho ecológico y así disminuir la creatividad y la crítica. El problema ecológico de la racionalidad se refiere al modo como se hace.

En el pasado el tratamiento de este problema fue impedido por la convicción de que los objetivos que él se propone conseguir *no pueden* ser realizados. Esta convicción pone en discusión la misma posibilidad de un metacontexto falible dentro del cual se supone poder progresar hacia una más adecuada y objetiva representación del mundo. Esa sostiene, por el contrario, que, desde un punto de vista racional, no puede haber ningún progreso; elección entre posiciones y contextos rivales –sean científicos, morales, religiosos, metafísicos, políticos o de otro tipo– no es racional, sino arbitraria. Si los argumentos presentados en este libro son correctos, esta errónea convicción ha sido por lo menos refutada. Podríamos ahora dirigirnos hacia la cuestión del *cómo* asumiendo que aquella del *si* haya sido resuelta.

Tomado de: Bartley, W. *Ecología de la racionalidad*.

# GRÜNBAUM

## 6. CONTRA LA CRÍTICA DE POPPER A FREUD

*Karl Popper sostuvo que el psicoanálisis no es científico porque no sería falseable.*

*Adolf Grünbaum replica que Popper se equivoca porque:*

*a) El psicoanálisis es falseable.*

*b) Popper no ha demostrado en efecto que ninguna de las consecuencias de los postulados teóricos freudianos no es empíricamente controlable, según cuanto afirma su tesis de la no-falsabilidad del psicoanálisis.*

En sus respuestas a los críticos, Popper escribe en su artículo "Replies to My Critics":

"El marxismo en un tiempo era una ciencia, que fue refutada por algunos hechos que se revelaron en contraste con sus previsiones. En todo caso, el marxismo ya no es una ciencia, porque ha roto la regla metodológica según la cual debemos acoger toda su falsación, inmunizándonos contra las más claras refutaciones de sus previsiones. El psicoanálisis es un caso totalmente distinto: es una interesante metafísica psicológica (y sin duda hay en ella un sentido de verdad, como sucede tan a menudo en las ideas metafísicas), pero nunca ha sido una ciencia. Con toda probabilidad hay muchísimas personas que son casi freudianas o adlerianas: el mismo Freud era claramente un caso freudiano, y Adler un caso adleriano. Pero lo que impide a estas teorías de ser científicas en el sentido aquí descrito es, simplemente, el hecho de que no excluyen ningún comportamiento humano físicamente posible. Cualquier cosa que se pueda hacer es, en principio, explicable en términos freudianos o adlerianos. (La separación de Adler con Freud fue más adleriana que freudiana, pero Freud no la consideró nunca una refutación de su teoría). La explicación es muy sencilla. Ni Freud ni Adler excluyen que una persona pueda obrar de un cierto modo, cualesquiera que sean las circunstancias externas. Con la teoría de Freud es imposible prever o excluir que un hombre sacrifique su vida para salvar un niño que corre el riesgo de ahogarse (un caso de sublimación) o también que lo asesine ahogándolo (un caso de represión); *la teoría era compatible con lo que pudiera suceder... incluso sin ningún particular tratamiento de inmunización.*

Por tanto, mientras el marxismo se volvió no-científico adoptando una estrategia inmunizante, el psicoanálisis era inmune desde el comienzo, y así quedó".

Este importante trozo me lleva a hacer la siguiente serie de observaciones críticas:

1. Incluso una mirada superficial sobre los *títulos* de los escritos y de las lecciones de Freud basta para identificar dos ejemplos de falsación, de los cuales el segundo es un caso de falsación reconocida. El primero es el escrito *Comunicación de un caso de paranoia en contraste con la teoría psicoanalítica* (obras de Sigmund Freud 1915-1917, VIII: 159-176; el segundo es la lección "Revisión de la teoría del sueño" (OSF 1930-1938, XI: 123-144). Consideremos el primero.

La "teoría psicoanalítica de la paranoia", tratada en ese escrito, consiste en la hipótesis que el amor homosexual *reprimido es casualmente necesario para el surgir* de delirios paranoicos (OSF 1915-1917, VIII: 167-168). La paciente era una joven mujer que se había dirigido a un abogado para ser defendida de las persecuciones de un hombre con quien había tenido una relación amorosa. El abogado intuyó un caso de paranoia cuando ella afirmó que su amante había organizado que algunos testigos, sin que ella lo supiera, los fotografiaran durante sus demostraciones amorosas, y que por eso ella ahora estaba en sus manos; éste, en efecto, mostrando estas fotografías, podía avergonzarla públicamente y obligarla a abandonar su trabajo. Además, la paciente entregó al abogado algunas cartas de su amante en las que éste se quejaba por el hecho de que su relación, tierna y bellísima, fuera destruida por la idea morbosa de ella. Sin embargo, puesto que a veces la realidad es más extraña que la fantasía, el abogado preguntó a Freud su juicio como psiquiatra para confirmar si la joven mujer era realmente paranoica.

Las cartas del amante causaron en Freud "una óptima impresión", dando así un cierto crédito al carácter delirante de las quejas de la joven mujer. Pero, partiendo del presupuesto de que la paciente fuera realmente paranoica, Freud fue llevado, después de la sesión inicial, a una conclusión teóricamente desconcertante: "La muchacha parecía rechazar el amor por un hombre transformando directamente al amado en el perseguidor; no había la mínima huella de la influencia de una mujer, de una lucha contra un apego homosexual" (OSF 1915-1917, VIII: 161-162). Si estaba realmente afligida por una idea delirante, esta aparente total ausencia de homosexualidad reprimida contradecía decididamente la anterior hipótesis, formulada por Freud, de una etiología homosexual de la paranoia. Por tanto, él argumentaba: "O se renunciaba a esta tesis, o si no, si no queríamos dejarnos determinar por esta desilusión respecto de nuestras expectativas [teóricas], teníamos que asumir la posición del abogado y suponer que el caso que teníamos por delante no era una combinación paranoica, sino la correcta interpretación de una experiencia real" (OSF 1915-

1917, VIII: 162). Además: "En estas circunstancias la cosa más sencilla hubiera sido abandonar la hipótesis de que el delirio de persecución depende siempre y necesariamente del homosexualismo" (p. 162). Resumiendo, Freud admitía explícitamente que, si la joven mujer *era* paranoica, su caso *refutaba* la etiología postulada por él para ese disturbio. De lo contrario, tenía que valorar la posibilidad de que no era paranoica. Durante una segunda sesión, la descripción por parte de la paciente de episodios sucedidos en la hacienda en donde trabajaba no sólo aumentaron notablemente la probabilidad de que estuviera afligida por delirios de persecución, sino que confirmaron la etiología postulada, revelando un apego homosexual conflictivo hacia una mujer anciana que dirigía la hacienda. Lo que nos interesa, en este punto, es que la etiología psicoanalítica de la paranoia es empíricamente falseable (refutable) y que Freud lo reconoció explícitamente. Como hemos visto, en efecto, esta hipótesis afirma que un conflicto psíquico homosexual es causalmente necesario para que aparezca el disturbio. Indicaciones empíricas pueden, sin embargo, revelar la ausencia de un conflicto homosexual, revelando, al mismo tiempo, también la presencia de delirios paranoicos, de manera que desacredita la etiología postulada. Por eso, este ejemplo encierra una importante moral general: cada vez que indicaciones empíricas puedan certificar la *ausencia* de algún agente patógeno teórico P y al mismo tiempo dar un diagnóstico diferencial respecto de la *presencia* de alguna neurosis teórica N, entonces una hipótesis etiológica de la forma fuerte "P es casualmente necesario para N" es claramente falseable empíricamente. Dicha hipótesis será falsificada por cualquier persona afectada por N que no haya estado sujeta a P, puesto que la hipótesis *predice* que cualquiera que no esté sujeto a N no incurre en los sufrimientos derivados de ella; una previsión, ésta, que tiene una significativa importancia profiláctica. Correspondientemente, la hipótesis insiste que toda instancia de N ha sido también un caso de P. Por tanto, si existen indicaciones empíricas incluso de la presencia de P, esta influencia retroductiva se puede instalar empíricamente por una persona que sea un caso de N como de P [...].

2. En el *Popper Symposium* de 1980 pregunté qué *demostración* había presentado Popper para sostener que ninguna de las consecuencias de los postulados teóricos freudianos es empíricamente controlable, según lo que afirma su tesis de la no-falsabilidad. Uno de los discípulos de Popper, en efecto, se ofreció voluntariamente a explicar que esta no-controlabilidad debería resultar precisamente del examen directo de los postulados. A eso yo insisto que la incapacidad de algunos filósofos de la ciencia de identificar, a través de dicho examen, consecuencias controlables, puede haber presentado motivos para sospechar la no-controlabilidad de esos postulados, pero ciertamente esto no

basta para presentar la demostración requerida de no-falsabilidad. A decir verdad, los ejemplos de falsabilidad que hasta aquí he presentado llevan a una conclusión totalmente distinta: la incapacidad de algunos filósofos de la ciencia para reconocer *cualquier* consecuencia controlable de la teoría freudiana, demuestra que ellos no han estudiado a fondo, o no la dominan, el contenido lógico, no demuestra ciertamente una carencia científica del psicoanálisis. Es como si aquellos que tienen un conocimiento solamente superficial de la física concluyeran que sus hipótesis de alto nivel no son falseables, y esto porque *ellos* no tienen la mínima idea de cómo verificarlas. Por ejemplo, gracias al ingenio y a la competencia de los expertos ha sido recientemente posible imaginar test capaces de falsear la hipótesis de que los neutrones tienen una masa de reposo igual a cero (Robinson 1980). Por la misma razón rechazo la supuesta expectativa según la cual, si las hipótesis psicoanalíticas de alto nivel son controlables, cualquier académico intelectualmente dotado debería poder inventar para ellas controles potencialmente falseables. En la imposibilidad de lograrlo, algunos popperianos, precipitadamente establecieron que la presunción de intrínseca no-controlabilidad es fuerte.

Volvamos ahora a la pregunta que he formulado: ¿cuál demostración ha ofrecido Popper para confirmar con énfasis que el corpus teórico freudiano carece totalmente de consecuencias empíricamente controlables? Para presentar una demostración semejante, sería necesario verificar la falsedad de la afirmación que, entre las consecuencias lógicas de los postulados teóricos psicoanalíticos, existe por lo menos una enunciación empírica sobre el comportamiento humano. Pero, como Popper nos ha hecho notar en otra parte, una enunciación existencial acerca de la hipótesis que una clase *infinita* A tiene por lo menos un miembro que tiene una cierta propiedad P no puede ser deductivamente falseada por alguna serie finita de afirmaciones evidenciales "básicas", cada uno de los cuales *niega* que un cierto individuo en A tiene P. Sin embargo, Popper ha aceptado simplemente la falsedad de la siguiente enunciación *existencial*: la clase tarskiana infinita de consecuencias del corpus teórico psicoanalítico contiene por lo menos un miembro que tiene los requisitos de una enunciación empírica del comportamiento humano. Por tanto, debo preguntar: ¿qué argumentación ha adoptado Popper para sostener su negación de esta enunciación existencial? ¿Cómo ha logrado convencerse a sí mismo que la clase infinita de consecuencias de la teoría freudiana no tiene algún miembro controlable? Y también, ¿cómo se podría dar una demostración de esa negación que satisfaga las exigencias de un deductivista?

Tomado de: Grünbaum A. *Los fundamentos del psicoanálisis.*

Vigésima parte

# INDIVIDUO, MERCADO Y ESTADO EN LA POLITOLOGÍA NORTEAMERICANA CONTEMPORÁNEA: RAWLS, NOZICK, NOVAK

*Las desigualdades económicas y sociales,
como las de la riqueza y el poder, son justas sólo cuando se producen
compensaciones benéficas para cada uno,
y en particular para los miembros menos favorecidos de la sociedad.*

John Rawls

*El Estado mínimo por lo menos nos trata como individuos
inviolables, que no pueden ser usados por los otros, en cierta
manera como medios o arneses o instrumentos o recursos;
nos trata como personas que tienen derechos individuales con
toda la dignidad que proviene de ellos.*

Robert Nozick

*El capitalismo democrático no es el reino de Dios ni está sin pecado.
Y, sin embargo, todos los otros sistemas de economía política,
conocidos hasta ahora, parecen peores.*

Michael Novak

Capítulo LIV

# EL NEOCONTRACTUALISMO DE JOHN RAWLS

## I. *Vida y obra*

√ John Rawls, (Baltimore, 1921 - Lexington, 2002), estudió en Princeton y en Oxford. En 1971, publicó uno de los libros más discutidos e influyentes de estos últimos años: *Una teoría de la justicia*. Esta teoría es de "naturaleza profundamente kantiana" y esto en cuanto se pone en la línea del contractualismo (Locke, Rousseau y Kant) y en oposición a la tradición utilitarista (Hume, Bentham y Mill). El utilitarismo tiene como finalidad el mayor bienestar para el mayor número de personas; pero Rawls se opone a una perspectiva de este género en cuanto, en su opinión, *ningún* hombre debe padecer privaciones en ventaja de "cualquier otro" o de la "mayor parte de la sociedad". Y como el primer requisito de un sistema de pensamiento es la verdad, así el primer requisito de las instituciones debe ser la justicia; y como las teorías que se demuestran erradas son corregidas, así se reforman y se corrigen las instituciones si son injustas.

*Crítica al utilitarismo*
→ § 1-2

√ Pero ¿cuándo las leyes y las instituciones son justas? En búsqueda de una teoría de la justicia, Rawls partió de la que él llama *posición original*. Esta es la posición en la que se encuentran los individuos que deben estipular el contrato, y está caracterizada por un *velo de ignorancia*, que los hace iguales a todos. El velo de ignorancia no da ventaja a nadie; ninguno podrá comenzar o pensar una sociedad en la que puedan ser favorecidos ellos mismos o sus amigos y perjudicar a los otros; nadie sabe nada ni de sí mismo ni de los otros. La *posición original*, por lo tanto, obliga a todos a elegir principios de justicia universales, que se refieren a todos y que no favorecen a este o a aquel otro; principios cuyo principal

*La posición original caracterizada por un velo de ignorancia*
→ § 3

propósito es el de protegerse contra la posibilidad de encontrarse mañana entre los perjudicados.

√ Estos principios son dos:

*Los dos principios de justicia* → § 4-7

– El *primer principio de justicia* afirma: "Cada persona tiene igual derecho a la más amplia libertad fundamental compatible con una libertad semejante para los demás".

– El *segundo principio* sostiene: "Las desigualdades económicas y sociales, como las de la riqueza y el poder, son justas sólo si se producen compensaciones benéficas para cada uno y en particular para los miembros menos favorecidos de la sociedad".

El primer principio está en la base de la libertades individuales.

El segundo dice que las desigualdades económicas y sociales son justas, no (como pretendían los utilitaristas), si dan ventaja a unos pocos o a muchos o a más, sino sólo a condición de que se beneficien *todos* y en especial los más desfavorecidos.

## 1. "Una teoría de la justicia" de John Rawls

John Rawls nació en Baltimore el 21 de febrero de 1921. Estudió en Princeton y luego de una permanencia en Oxford, regresó a los Estados Unidos, en donde enseñó, desde 1962, allí en donde, justamente, también enseñaba su más aguerrido contrincante, Robert Nozick. Rawls es conocido por haber publicado en 1971 uno de los libros más discutidos –y más influyentes– de estos últimos treinta años: *Una teoría de la justicia*. Murió el 24 de noviembre de 2002 en Lexington (Massachussets).

Karl Popper definió *A Theory of Justice* de John Rawls "un libro importantísimo, bajo muchos aspectos" y apreció mucho la idea de Rawls según la cual un *proyecto de vida* es el que "caracteriza las intenciones y las finalidades que hacen de un hombre "una persona moral, unificada, consciente".

Por su parte, el mismo Robert Nozick escribió que *Una teoría de la justicia* "es una fuente de ideas iluminadoras, difundidas en un conjunto agradable. Ahora bien, los filósofos han de trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen [...]. Aun el que no esté convencido por el encuentro con la visión sistemática de Rawls, aprenderá mucho estudiándolo en profundidad".

Estas palabras, dichas por el más temible adversario, constituye el mejor elogio de la obra de Rawls.

## 2. Contra la teoría utilitarista

Desde el comienzo de su libro *Una teoría de la justicia*, Rawls es claro en decir que su teoría es de "naturaleza profundamente kantiana"; y esto en el sentido de que él pone su obra en la línea del contractualismo (Locke, Rousseau y Kant) en oposición a la tradición utilitarista (Hume, Bentham, Mill).

El propósito fundamental de la obra de Rawls está en la propuesta y en el examen de principios capaces de sostener una sociedad *libre y justa*. "La justicia –escribió Rawls– es el primer requisito de las instituciones sociales así como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento". Y enseguida afirma: "[...] Una teoría, por más simple y elegante que sea, debe ser abandonada si no es verdadera". Pues bien, "del mismo modo las leyes y las instituciones, no importa lo eficientes que sean o lo bien elaboradas que estén, deben reformarse o abolirse si son injustas". Pero ¿cuándo las leyes y las instituciones son justas?

Los utilitaristas –piénsese precisamente en Bentham o en Mill– persiguieron el ideal del mayor bienestar para el mayor número de personas; por consiguiente, defendieron una concepción tal que al final, de hecho, implicaba el sometimiento del individuo a la sociedad. Rawls combate tal formulación, en cuanto, en su opinión, ningún hombre debe padecer privaciones o ventajas de parte de otro o de la mayor parte de la sociedad".

## 3. Un "velo de ignorancia" caracteriza a la "posición original"

En la búsqueda de una teoría de la justicia, Rawls parte de la que él llama *posición original*. Esta *posición orginal* es el Estado en el que se encuentran los individuos que han de determinar el contrato. Esta no es una hipótesis de Estado de naturaleza, más o menos ficticia. Es simplemente un expediente heurístico imaginado "de modo que se obtenga –afirma Rawls– la solución deseada".

En la *posición original*, los individuos particulares se encuentran en una situación de *equidad*, es decir, de igualdad; tal equidad es debida al *velo de ignorancia* que caracteriza la condición de los individuos que están en la posición original. Rawls escribe: "Debemos, de algún modo, anular los efectos de las consecuencias particulares que ponen en dificultad a los hombres y que los llevan a aprovechar en propia ventaja las circunstancias naturales y sociales. Con este fin, afirmo que las partes están situadas detrás de un velo de ignorancia. Las partes saben de qué

**Posición original**. Esta posición es una situación, fruto de un experimento mental imaginado por Rawls con el fin de hacer plausibles los criterios de justicia que deberían informar las leyes y las instituciones. Si algún individuo, implicado en la determinación del contrato que deberá estar vigente en la futura sociedad, supiera de antemano cuál sería en el futuro su posición o la de sus amigos o también la de sus enemigos, este individuo propondría criterios que dieran ventaja a sí mismo o a sus amigos o que, incluso, presentaran desventaja para sus enemigos.

Precisamente, para evitar tales inconvenientes, Rawls imagina una posición original caracterizada por un velo de ignorancia, en la cual nadie sabe nada ni de sí mismo ni de los otros ni de los amigos ni de los enemigos; por lo cual, la única opción posible es aquella que deberá tener en cuenta a *todos*; así se llegará a una opción de principios universales de justicia, como serían los *dos principios de justicia* propuestos por Rawls.

manera las alternativas influirán en sus casos particulares, y por lo tanto se ven obligadas a valorar los principios con base en consideraciones generales. Se asume, pues, que las partes no conocen algunos tipos de hechos particulares. Ante todo, ninguno conoce su propio puesto en la sociedad, su posición de clase o su status social; lo mismo vale para la distribución de las dotes y de las capacidades naturales, su fuerza, su inteligencia y cosas semejantes. Además, ninguno conoce la propia concepción del bien ni los detalles de los propios planes racionales de vida y ni siquiera las características psicológicas particulares, como la aversión al riesgo o la tendencia al pesimismo o al optimismo. Además de ésto, asumo que las partes no conocen las circunstancias específicas de su sociedad".

## 4. La posición original hace que se elijan principios universales

Pues bien, en una situación de esta clase, en esa *posición original*, el velo de ignorancia hace que todos sean iguales; este velo no concede ventaja a nadie; por lo tanto, ninguno de los contrayentes podrá proponer una sociedad futura o instituciones para su propio provecho; ninguno sabe cuál es o cuál será el propio interés o privilegio particular. La posición original hace que todos sean igualmente racionales y recíprocamente desinteresados; es una situación que obliga a todos a optar por principios de justicia universales o, para decirlo con Kant –al que Rawls se remite–, por principios de una moral autónoma que nosotros mismos

nos damos, no como seres interesados en ésto o en aquéllo, o como miembros de esta o de aquella sociedad, sino como seres libres y racionales. "El velo de ignorancia –escribe Rawls– priva a la persona que está en la posición original, de los conocimientos que le permitirían escoger principios heterónomos. Los miembros llegan en conjunto a su opción, en cuanto personas libres, racionales e iguales, conociendo sólo las circunstancias que hacen surgir la necesidad de principios de justicia". Los individuos que se encuentran en la posición original no pueden proponer principios o pensar en una sociedad en la que podrían resultar favorecidos ellos mismos o incluso sus amigos, y desfavorecidos los otros. Ninguno sabe nada ni de sí mismo ni de los demás. La única opción posible es, entonces, aquella que tenga en cuenta a *todos*; se tratará, pues, de una opción de principios de justicia universales.

## 5. Dos principios de justicia

En la base de la propuesta de los principios que constituyen "la estructura básica de la sociedad" está, pues, un contrato. Las partes contrayentes son todos los individuos –aquí no cuenta el tiempo ni tienen relevancia las generaciones, que *se ponen en la posición original*. El objeto del contrato son los dos principios de justicia, que son principios morales y que se expondrán dentro de poco. La motivación que sostiene el contrato y la propuesta de los dos principios es primordialmente la de protegerse contra la posibilidad de encontrarse el día de mañana entre los desfavorecidos.

El primer principio de justicia es el siguiente: "Toda persona tiene igual derecho a la más extensa libertad fundamental compatiblemente con una libertad semejante por los otros". El segundo principio dice que "las desigualdades económicas y sociales como aquellas de riqueza y de poder, son solamente justas si producen beneficios compensatorios para cada uno, y en particular para los miembros menos favorecidos de la sociedad".

El primer principio es la base de las libertades individuales; "requiere la igualdad en la asignación de los derechos y deberes fundamentales". El segundo principio no justifica el sacrificio de algunos, en caso de que produzca mayor bien para algunos o para la mayoría. Esto es lo que propone el utilitarismo, pero Rawls es antiutilitarista: "El hecho de que algunos tengan menos para que otros prosperen puede ser útil, pero es injusto". Las desigualdades económicas y sociales se admiten, es decir, son justas, no si proporcionan ventajas a pocos, a muchos,

o a más, sino sólo con la condición de que proporcionen ventaja a *todos* y especialmente a los más desfavorecidos". [Textos 1]

## 6. El primer principio de justicia

El primer principio de justicia habla de las libertades individuales. Estas libertades, iguales para todos, son la libertad de pensamiento y de conciencia, la libertad de expresión y de reunión, la libertad de detención arbitraria, la libertad política –el derecho al voto–. La Constitución y las leyes tienen como función la de garantizar el libre uso de esta libertad, en la que se debe subrayar que las libertades de conciencia y de pensamiento son las primeras jerárquicamente y absolutamente irrenunciables. Y, dice Rawls, "no sólo se ha de permitir a los individuos hacer o no hacer algo, sino que el gobierno y los demás tienen el deber legal de no crearles obstáculos". Por otra parte, un sistema inspirado en la libertad no puede autodestruirse dejando, por ejemplo, libres a los intolerantes. La libertad es defendida por un sistema de reglas que logren definirlas. Rawls escribió: "En los estados democráticos, algunos grupos políticos sostienen doctrinas que los impulsan a suprimir las libertades constitucionales cada vez que obtienen el poder; del mismo modo, hay también quienes niegan la libertad individual y enseñan en las universidades". Encontramos, pues, un problema que no puede pasarse por alto: ¿se debe ser tolerante con los intolerantes? Rawls responde a esta pregunta afirmando que los intolerantes no tienen ningún derecho de lamentarse de su intolerancia; sin embargo, esto no justifica, en su opinión, el que los tolerantes tengan el derecho de suprimirlos. Sólo en un caso Rawls admite la intolerancia contra los intolerantes: en el caso en que la seguridad de los tolerantes se vea en peligro y ésto por razón de que "cualquiera en la posición original, deliberaría a favor de la autoconservación". En efecto, la justicia no requiere el sacrificio de la autodestrucción; "pero, afirma Rawls, cuando la Constitución está a salvo, no hay ninguna razón para negarle la libertad a los intolerantes".

## 7. El segundo principio de justicia

El segundo principio de justicia se encuentra formulado más de una vez en *Una teoría de la justicia*. Ya se ha visto una primera formulación: "Las desigualdades económicas y sociales, como las de la riqueza y el poder, son justas sólo

cuando se producen compensaciones benéficas para cada uno, y en particular para los miembros menos favorecidos de la sociedad". Una segunda formulación es la siguiente: "Las desigualdades sociales y económicas deben estar combinadas de modo que sean *a*) para el mayor beneficio de los más desfavorecidos, *b*) unidas también a condiciones abiertas a todos en condición de una igualdad y pertenencia equitativa". Y luego una posterior formulación del principio: "Las desigualdades sociales y económicas han de estar combinadas de modo que estén *a*) razonablemente previstas en ventaja de cada uno, *b*) unidas a tareas y posiciones abiertas a todos".

El segundo principio de justicia afirma que las desigualdades en la distribución del rédito son injustas cuando no benefician a todos y especialmente a los más desfavorecidos; y que los cargos y las posiciones de prestigio han de estar abiertas a todos. El segundo principio de justicia, pues, prevé y exige la *reparación* de los perjuicios de los más desfavorecidos. Que en una sociedad haya personas en malas condiciones de salud, con discapacidades, o individuos que, inmerecidamente, tienen ingresos demasiado bajos, todo es un hecho. La existencia de los desfavorecidos, es un hecho; y los hechos no son justos ni injustos. Pero, –puntualiza Rawls– "lo que es justo o injusto es el modo en que las instituciones tratan estos hechos". Y para que las instituciones sean justas respecto de los desfavorecidos, deben hacer valer lo que él llama el *principio de diferencia*, que requiere "las mayores expectativas para que los más favorecidos contribuyan a las expectativas de aquellos que no lo son". Para ser claros: esto equivale a decir que si por una ley se limitaran las expectativas de los más favorecidos y tal limitación trajera un daño para los menos favorecidos, tal ley sería injusta. Por otra parte, cuando un mejoramiento de las expectativas de los más favorecidos sirviera para mejorar las de los menos favorecidos, tal mejoramiento no podría considerarse injusto. Pero esto dentro de los límites impuestos por el principio del *maxmin* (*maximum minimorum*), por el cual se permite no cualquier desigualdad, sino aquellas que maximizan el mínimo. Como se ve –comenta Marco Patriarca– "el principio del *maxmin* impone que el verdadero indicador de la maximización no es el mejoramiento de las condiciones generales de la sociedad, sino el específico de las posiciones de los más débiles". Y esta es la razón por la que Daniel Bells definió las ideas de Rawls como "el mayor intento de justificar, en nuestros días, una ética socialista". Y contra este intento se declarará Robert Nozick.

# RAWLS

## I. LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

*En el trozo que sigue, John Rawls propone los dos principios que cada uno, encontrándose en la "posición original, escogería". Estos principios "trazan una distinción entre aquellos aspectos del sistema social que definen y garantizan iguales libertades de ciudadanía y aquellos que especifican o establecen las desigualdades económicas y sociales".*

Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original (...).

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

*Primero*: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

*Segundo*: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a*) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b*) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Hay dos frases ambiguas en el segundo principio, a saber "ventajosas para todos" y "asequibles para todos". Una determinación más exacta de su sentido conducirá a una segunda formulación del principio en § 13. La versión final de los principios se da en el párrafo 46, y el 39 contiene la explicación del primer principio.

Estos principios se aplican en primer lugar, como ya he dicho, a la estructura básica de la sociedad, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia; puede considerarse que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las más importantes entre ellas son la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica,

la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.

El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y al diseño de organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y responsabilidad tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien.

Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Finalmente, en relación con el segundo principio, la distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrán de ser consistentes, tanto con las libertades básicas como con la igualdad de oportunidades.

Los dos principios son bastante específicos en su contenido, y su aceptación descansa en ciertos presupuestos que eventualmente trataré de explicar y justificar. Por el momento, habrá de observarse que estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que puede ser expresada como sigue:

Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.

Tomado de: Rawls, J. *Teoría de la justicia*.
Fondo de Cultura Económica, México, pp. 82-84.

Capítulo LV

# EL "ESTADO MÍNIMO" DE ROBERT NOZICK

## I. *Vida y obra*

√ Robert Nozick (1938-2002) fue profesor en Harvard; aunque conoció a Carl Gustav Hempel en Princeton, no deseó nunca ser un filósofo analítico, "sino más bien un pensador que llevaba, dentro de los límites del análisis, cualquier cosa que pensaba útil e interesante".

*Nozick: un filósofo en lucha con las "grandes preguntas"* → § 1

Con *Explicaciones filosóficas* (1981) y *La vida pensada* (1989) Nozick enfrentó "viejas preguntas", como: ¿tiene significado la vida?, ¿hay verdades objetivas?, ¿es libre nuestra voluntad?, ¿qué es la creatividad?, ¿el holocausto, cómo cambió a la humanidad?

Sin embargo, la obra más conocida y discutida de Nozick es *Anarquía, Estado y utopía* (1974), libro que se propone como perspectiva alternativa a la obra de John Rawls: *Una teoría de la justicia*.

√ El tema de fondo de *Anarquía, Estado y utopía* es que "los individuos tienen derechos; hay cosas que ninguna persona o ningún grupo puede apropiarse (sin violar los derechos de los demás)" Entonces, la pregunta central es: ¿los derechos de los individuos cuánto espacio le dejan al Estado?

*Los derechos de los individuos en el "Estado mínimo"* → § 2-3

A esta pregunta, Nozick responde con la propuesta de un *Estado mínimo*, un Estado "reducido estrictamente a las funciones de protección contra la fuerza, el robo, el fraude, las ejecuciones de los contratos, y así sucesivamente". Al Estado mínimo le pertenece, dice Nozick, no por *contrato*, sino espontáneamente, mediante un proceso de "mano invisible" por las sucesivas fases de la *asociación de protección*, de la *asociación protectora dominante* y del *Estado ultramínimo*. El Estado ultramínimo proporciona servicios de protección *sólo* a quien compra sus pólizas de protección; en el Estado míni-

mo, en cambio, los ciudadanos que pueden, pagan los impuestos para que a *todos* les sean garantizados protección y aplicación de los derechos.

√ Los individuos son respetados como fines. Ninguno, por lo tanto, debe hacer sacrificios de los cuales otras personas, o cualquier entidad social, obtengan mayores ventajas. Pero ¿qué son esas *entidades sociales* si es verdad que sólo existen los individuos? Bajo el discurso del bien social comprehensivo se esconde el hecho de que alguno es usado en beneficio de los otros. Esta es la posición de Nozick: "Ninguno puede ser sacrificado por los otros"; ninguno, menos aún el Estado, puede decidir qué individuos sean recursos para otros.

*¿Qué son estas "entidades sociales"?* → § 4

√ Nozick, pasando de los derechos de los hombres a los de los *animales no humanos*, se remite a Jeremías Bentham, el cual no lograba ver ninguna razón que legitimara la tortura de los animales y quien sostenía que el asunto no es si los animales pueden o no *razonar* o *hablar*, sino si ellos pueden *sufrir*. Entonces, Nozick se pregunta: ¿es justo lo que hacen los cazadores, es decir, perseguir y matar animales por pura diversión?, ¿es justo matar animales para satisfacer los placeres del paladar o la variedad de sabores?

*La crueldad humana respecto a los animales* → § 5

√ Nozick especifica así los tres principios de la justicia:

1) *Principio de justicia en la adquisición*: la adquisición de una cosa sin poseedor no será justa si se empeora la situación de otros que no tienen libertad de usarla.

2) *Principio de justicia en la transferencia*: la transferencia de la propiedad es justa si es fruto de una voluntad libre y no el resultado de una imposición o de un fraude.

3) *Principio de rectificación*: se usarán los datos históricos sobre las injusticias precedentes para rectificarlas.

Estos son los lineamientos básicos de una *teoría histórica de la justicia*, por los que se ve que "la propiedad de una persona es justa si ésta tiene derecho a la misma, gracias a los principios de justicia en la adquisición, la transferencia o por el principio de rectificación de la injusticia.

*Tres reglas para decidir cuando es justa la propiedad* → § 6-7

√ Solamente existen los individuos. ¿Cuál es la sociedad ideal para todos los individuos? En efecto, no se da uniformidad sobre el ideal de vida mejor, y la idea de sociedad perfecta no tiene ningún fundamento. Por lo tanto, lo que se necesita es, según Nozick, un *andamiaje para las utopías*, "un lugar en el cual la gente es libre para asociarse voluntariamente, para perseguir e intentar realizar la propia visión de una vida bella en una comunidad ideal, pero en la cual nadie puede *imponer* la propia visión utópica".

*Un andamiaje para las utopías* → § 8-9

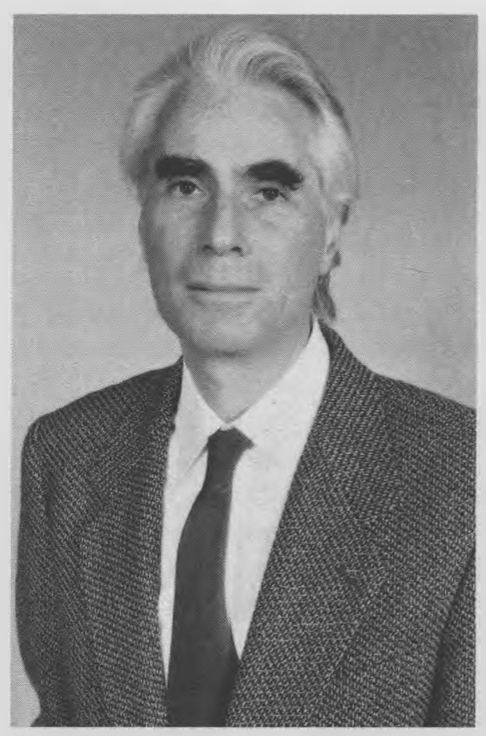
Este andamiaje para las utopías es exactamente el Estado mínimo: el único moralmente legítimo y único moralmente tolerable, el que mejor que los otros realiza las aspiraciones utópicas de filas de soñadores y visionarios. El Estado mínimo nos trata como "individuos inviolables [...], como personas que tienen derechos individuales con toda la dignidad que proviene de los mismos".

## 1. El "Estado mínimo" de Robert Nozick

Robert Nozick nació en Brooklyn el 16 de noviembre de 1938, descendía de una familia judía de origen ruso. Fue profesor en Harvard. Cuenta de sí mismo: "El interés que me llevó a la filosofía fue [....] definitivamente político. Luego, cuando en los años sesenta, comencé a frecuentar la Columbia University, los profesores más avanzados trabajaban precisamente en la filosofía de la ciencia. De allí fui llevado a profundizar asuntos inherentes a las nociones de "explicación", explicación científica, lógica inductiva, teoría científica y así sucesivamente. Luego, en Princeton, encontré a Carl Hempel [...]. Él me dio siempre valiosas sugerencias para el desarrollo de mi trabajo".

Nozick aprendió de la filosofía analítica "a pensar de modo claro y riguroso". Sin embargo, encontró muy restringido para sus intereses el estilo del pensamiento analítico: "Nunca he deseado ser un filósofo analítico, sino más bien un pensador que llevaba, dentro de los límites del análisis, cualquier cosa que pensaba que creía útil o interesante".

En 1974 apareció *Anarquía, Estado y utopía*. En 1981 publicó *Explicaciones filosóficas*. "Viejas preguntas –escribe Nozick– han estimulado este ensayo: ¿tiene la vida algún sentido?, ¿existen verdades objetivas?, ¿es libre nuestra voluntad?, ¿cuál es la naturaleza de nuestra identidad, de nuestro sí?, ¿nuestro conocimiento y comprensión han de observar límites inmutables?". Tales preguntas filosóficas son enfrentadas en el marco de una crítica a la idea de que la argumentación filosófica es de naturaleza coercitiva: "El objetivo central del pensamiento de Nozick es el de desarraigar la empresa filosófica del espíritu de disputa y restituirla a nuevas bases, más pluralistas, de la comprensión [...]" (G. Borradori). También el trabajo más reciente de Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, aparecido en 1989, trata asuntos fundamentales de la filosofía. En él, Nozick busca responder a preguntas como éstas: ¿Por qué la felicidad no es la única cosa que cuenta?, ¿cómo será la inmortalidad y qué sentido tendrá?, ¿los bienes hereditarios deben pasar de generación en generación?, ¿son válidas las doc-


Robert Nozick es el autor de *Anarquía, Estado y utopía*, libro que se presenta como alternativa crítica a la obra de John Rawls *Una teoría de la justicia* y que propone la concepción liberal de un "Estado mínimo", respetuoso de los derechos inviolables de los individuos.

trinas orientales sobre la iluminación?, ¿qué es la creatividad y por qué la gente duda para emprender proyectos prometedores?, ¿qué perderíamos si nunca tuviéramos emociones, pero pudiéramos tener sensaciones placenteras?, el holocausto, ¿cómo cambió a la humanidad?, ¿qué no resulta cuando uno piensa, sobre todo, en la riqueza y el poder?, ¿puede una persona religiosa explicar por qué Dios permite el mal?, ¿qué hay particularmente apreciable en la manera como el amor pasional altera a una persona?, ¿qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto?, ¿qué decir de la diferencia entre ideales y hechos?, ¿hay unas cosas más reales que otras y nosotros mismos podemos llegar a ser más reales?".

Sin embargo, el trabajo más conocido y discutido de Nozick es *Anarquía, Estado y utopía*, libro que se presenta como alternativa a la obra de John Rawls *Una teoría de la justicia*. Robert Nozick murió el 23 de enero de 2002 en Cambridge.

## 2 Los derechos inviolables de los individuos y el "Estado mínimo"

El tema de fondo de *Anarquía, Estado y utopía* es el siguiente: "Los individuos tienen derechos; hay cosas que ninguna persona o ningún grupo de personas puede apropiarse (sin violar el derecho de los otros). Tales derechos son tan fuertes y de largo alcance, que plantean el problema acerca de lo que el Estado y sus funcionarios pueden hacer, si algo pueden". Ésta es, entonces, la pregunta central que Nozick se plantea: "¿Los derechos individuales cuánto espacio dejan al Estado? Las conclusiones a las que él llega en sus reflexiones sobre el Estado son: "Que un Estado mínimo, reducido a las estrictas funciones de pro-

tección contra la fuerza, el hurto, el fraude; de la ejecución de los contratos, y así sucesivamente, está justificado; que cualquier Estado, más amplio, violaría los derechos de las personas de no verse obligadas a realizar determinadas cosas y no se justifica; que el Estado mínimo es más que justo". Dos implicaciones de todo esto, y que Nozick considera que han de ser notadas son que "el Estado no puede usar su aparato coercitivo con el fin de hacer que algunos individuos ayuden a otros o para prohibir a la gente actividades para su *propio* bien o para su *propia* protección. Luego la propuesta de Nozick consiste en la defensa de los *derechos inviolables* de los individuos, que vivan dentro de un *Estado mínimo*, es decir, de un Estado que se limite a proteger a los ciudadanos de la violencia, el hurto, el fraude y a la ejecución de los contratos. La concepción de Nozick es una concepción individualista: él desea defender al individuo contra la injerencia y la intervención del Estado. Y, entonces, se abre camino la objeción anárquica: ¿y no sería mejor que el Estado no existiera?, ¿el Estado no es inmoral por su misma naturaleza? Robert Nozick rechaza la objeción anárquica elaborando una explicación, instructiva en su opinión, "del modo como el Estado podría haber nacido, aunque no haya nacido de ese modo".

## 3. Del Estado de naturaleza al "Estado mínimo"

Nozick parte del Estado de naturaleza de Locke –en el que los individuos están dispuestos a hacerse justicia por sí mismos contra los usurpadores de sus propios derechos–. Sin embargo, mientras que Locke sostiene que se sale del Estado de naturaleza y se entra en el Estado civil mediante un contrato o acuerdo, Nozick afirma que del Estado de naturaleza se llega al Estado mínimo, no por contrato, sino espontáneamente, por obra de lo que Adam Smith había llamado "mano invisible", que atraviesa las diversas fases de *asociación de protección, asociación protectora dominante y Estado ultramínimo.*

El Estado nace, por lo tanto, espontáneamente y no es, de hecho, –como quisieran los anarquistas– una construcción inmoral que quebranta y pisotea los derechos de los ciudadanos.

"El *Estado ultramínimo* se reserva el monopolio de todo uso de la fuerza, excluida la fuerza necesaria para la autodefensa inmediata; excluye así las represalias privadas (o de las compañías) a las ofensas y la exacción privada de las compensaciones. Sin embargo, proporciona servicios de protección y de aplicación

**Estado mínimo.** En el pensamiento de Robert Nozick –y hoy, gracias a él, de la más amplia cultura liberal– el Estado mínimo es el Estado "reducido estrictamente a las funciones de protección contra la fuerza, el hurto, el fraude y de ejecución de los contratos y así sucesivamente".

Esta concepción del Estado mínimo está orientada a la defensa del individuo –los derechos inviolables de los individuos– de la injerencia del Estado; es una defensa de la persona contra el estatismo.

Dos son las implicaciones notables que Nozick saca de su idea de Estado mínimo: "El Estado no puede usar su aparato coercitivo para hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibir a la gente actividades para su propio bien o para su propia protección. También: el Estado mínimo es aquél en el cual los ciudadanos que pueden, pagan los impuestos para que a todos les sean garantizadas la protección y la aplicación de los derechos.

de los derechos *sólo* a quien compra sus pólizas de protección y de aplicación de los derechos. Quien no adquiere un contrato de protección del monopolio, no obtiene protección". Pues bien, de modo diferente del Estado ultramínimo, en el *Estado mínimo* los ciudadanos que pueden, pagan los impuestos para que *a todos* se les garantice protección y aplicación de los derechos.

Esta es la concepción clásica liberal del Estado mínimo como *guardián nocturno*, cuya tarea consiste en hacer que se respeten los "vínculos colaterales" que proceden de la inviolabilidad de los individuos, los cuales no son medios para el Estado y deben ser tratados por él mismo, como fines.

## 4. Ninguno puede ser sacrificado a favor de los otros

La inviolabilidad de las personas significa, exactamente, que los individuos son respetados como fines. Y ninguno debe hacer sacrificios por los cuales algunas entidades sociales u otras personas obtengan ventajas mayores. Pero ¿qué sentido tiene hablar de *entidades sociales*? La realidad es que "sólo hay individuos, individuos diferentes, con sus vidas individuales. Usando a uno de estos individuos para el beneficio de los demás, se sirve él y se beneficia a los demás y punto. ¿Qué pasa? Que se hace algo en provecho de otros. Esto se esconde bajo el discurso del bien social global (¿Intencionalmente?)".

Cada individuo es una "persona separada" y "su vida, es la única que posee". Ninguno –insiste Nozick– puede imponer sacrificios a un individuo para beneficio

de los otros individuos, menos aún el Estado. La idea fundamental es que existen individuos diferentes con vidas separadas y que "ninguno puede ser sacrificado para bien de los otros". Nadie, menos aún el Estado, puede decidir que algunos individuos sean recursos para los demás.

## 5. Los derechos de los animales

De los derechos de los hombres, a los derechos de *los animales no humanos*. Nozick se pregunta: "¿Hay límites para lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales solamente el estatus de *objetos*?". Nozick, entonces se remite a Bentham, quien no lograba ver ninguna razón que permitiera atormentar a los animales y sostenía que el asunto no era si los animales pueden *razonar* o *hablar* sino si pueden *sufrir*. Nozick no quiere ser mal interpretado ni que se crea que, según él, "se debe dar el mismo valor moral a los animales que a las personas". Su propósito es el de discutir nuevamente el asunto de la diferencia entre los hombres y los animales, y de dibujar de nuevo el mapa de los derechos de los animales. Pero, por algunas preguntas que plantea, aparece con bastante claridad la dirección de su propuesta. Examinemos, dice Nozick, el caso de la caza; pues bien, ¿es justo perseguir y matar animales por pura diversión? Y supongamos que comer carne de animales no sea necesario para la salud. En tal caso, el placer de comer carne de animales consistiría "en los placeres del paladar, en las delicias del gusto, en la variedad de los sabores". Ahora bien, "¿estos goces [...] *superan* el valor moral que debe darse a la vida y a los sufrimientos de los animales?".

## 6. Los tres argumentos de una teoría histórica de la justicia

Intervencionistas y totalitaristas sostienen que al Estado le corresponde fijar y aplicar los criterios para distribuir de *manera justa* la riqueza. Contra estos modelos abstractos de justicia –y sobre todo contra la "obra sistemática de filosofía política y moral vigorosa, profunda, sutil, de gran aliento" que es la *Theory of Justice* de J. Rawls –Nozick propone una *teoría histórica de la justicia*. Tal teoría consta de tres argumentos. El primero es la *adquisición inicial de la propiedad*; este argumento "comprende los problemas de cómo cosas que no tienen propietario pueden llegar a ser poseídas, el proceso o los procesos por los

cuales las cosas sin propietario pueden llegar a ser poseídas con estos procesos, la extensión de lo que llega a ser poseído con un proceso particular y así sucesivamente". El segundo argumento concierne a la *transferencia de la propiedad*, de una persona a otra: "En este argumento, entran las descripciones generales del intercambio voluntario, de la donación y (en el extremo opuesto) del fraude, y además se hace referencia a convenciones particulares especiales, escogidas en una determinada sociedad". El tercer argumento considera la *justicia en la propiedad*: "Si la injusticia anterior ha formado la propiedad actual en diversos modos, algunos pueden identificarse, otros no, en este punto, ¿qué debe hacerse para remediar estas injusticias, si es que se debe?".

## 7. Los tres principios de la justicia

Para Nozick, la materia del primer argumento está regulada por el *principio de justicia en la adquisición*: "Un proceso que normalmente origina un derecho de propiedad permanente y transmisible por herencia sobre una cosa que estaba antes sin propietario, no lo hará, si la posesión de otros, que no tienen ya la libertad de usar la cosa, se empeora". El segundo argumento está regulado por el *principio de justicia en la transferencia*: la transferencia de la propiedad es justa si es fruto de una voluntad libre y no resultado de una imposición o fraude; por regla general, ésta se realiza con base en criterios válidos y que funcionan en esta o aquella sociedad. La materia del tercer argumento se regula por el *principio de rectificación*: "Este principio usa datos históricos sobre las situaciones precedentes y las injusticias cometidas en ellas [...] y los datos, sobre el curso real, hasta ahora, de los eventos originados por estas injusticias, y favorece una descripción (o descripciones) de la propiedad en la sociedad. El principio de rectificación servirá presumiblemente para la mejor valoración de los datos, hipotéticos, sobre lo que habría ocurrido [...] si la injusticia no se hubiera cometido".

Así queda descrita, en sus lineamientos fundamentales, una teoría histórica de la justicia, en la que vemos que "la propiedad de una persona es justa si la persona tiene derecho a ella en razón de los principios de justicia en la adquisición, la transferencia y del principio de rectificación de la injusticia".

## 8. No hay ningún criterio para establecer cuál sea la sociedad perfecta

La idea de Estado mínimo parece "pálida y débil", escribe Nozick, si se la compara con las esperanzas y los sueños de los teóricos de la utopía. Pero ¿cuántas y cuáles son las posibles utopías? ¿Cómo será el mejor de los mundos posible? Y, "mejor" ¿para quién? Ya que es claro que "entre todos los mundos que puedo imaginar, aquél en el que yo preferiría vivir no será exactamente el mismo que ustedes escogerían". Aquí, Nozick enumera los nombres de varias personas ilustres: "Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel [....], Picasso, Mosè, Einstein, Hugh Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Daas, Gandhi, sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Budha, Frank Sinatra, Colón, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, el barón Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Peter Kropotkin, ustedes y sus padres". Redactada esta lista de nombres, Nozick pide que se imagine que todos estos vivan en una de las utopías cualesquiera que se han descrito en detalle. Pues bien, ¿cuál será la sociedad ideal para todas estas personas?, ¿vivirían lujosamente o llevarían una vida austera?, ¿habría matrimonio en esa sociedad?, ¿serían monógamos?, ¿los niños serían criados por los padres?, ¿existiría la propiedad privada?, ¿habría una religión o varios credos?, ¿qué pasaría con el arte?, ¿habría modas en la manera de vestir? Ante tales preguntas, Nozick concluye que "la idea de que haya una respuesta mejor que cualquier otra para todas estas preguntas, una sociedad en la que *todos* puedan vivir en el mejor mundo, me parece increíble. (Y la idea de que haya una, y que se pueda describir, es más increíble aún)". [Textos 1]

## 9. El "Estado mínimo" como único Estado moralmente legítimo y moralmente tolerable

No existe un solo tipo de comunidad, y una sola idea de sociedad perfecta es un ideal sin ningún fundamento. Por consiguiente, "la sociedad utópica es la sociedad de los experimentos utópicos, de muchas comunidades diferentes y divergentes en las cuales la gente lleva distintos géneros de vida con diferentes intenciones". Ahora pues, insiste Nozick, "el Estado mínimo es un andamiaje para las utopías, un lugar en el que la gente es libre para asociarse voluntariamente en búsqueda e intento de realizar la propia visión de la vida bella en una comunidad ideal, pero en la cual ninguno podrá *imponer* la propia visión utópica". Con base en

estas premisas Nozick proclama su verdad, es decir, que "la utopía es una metautopía: el ambiente en el cual pueden intentarse experiencias utópicas; el ambiente en el que la gente es libre de hacer sus propios intentos; el ambiente que debe, en gran parte, ser realizado primero si se quieren realizar de modo estable otras visiones utópicas particulares". Dentro del andamiaje para las utopías, cualquier grupo de personas podrá proponer su modelo e intentar convencer a los demás de que participen en la aventura basada en ese modelo. "Visionarios y extravagantes, maniáticos y santos, monjes y libertinos, capitalistas, comunistas y demócratas de la participación, quien propone la falange (Fourier), quien los palacios de trabajo (Flora Tristan), las aldeas de unidad y cooperación (Owen), las comunidades mutualistas (Proudhon), los negocios del tiempo (Josiah Warren), los Bruderhof, los kibutzim, los "Kundalini" yoga ashram y así sucesivamente, todos pueden hacer el intento de construir su visión y ofrecer un ejemplo lisonjero".

Hay, pues, el andamiaje para las utopías y existen las comunidades particulares dentro de este andamiaje. En este momento, aparece con toda evidencia, afirma Nozick, que "el andamiaje para una utopía que hemos descrito equivale al Estado mínimo". El Estado mínimo es el único moralmente legítimo y moralmente tolerable, es el que mejor realiza las aspiraciones utópicas de filas de soñadores y visionarios". Y, si las cosas están así, "el Estado mínimo, el andamiaje para una utopía, ¿no es quizás una visión atrayente? La verdad –y así concluye Nozick *Anarquía, Estado, utopía*– es la siguiente: "El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de ciertas maneras como medios u objetos o instrumentos o recursos; se trata de personas que tienen derechos individuales con toda la dignidad que proviene de los mismos. Tratándonos con respeto porque respetar nuestros derechos, nos permite, individualmente o como mejor creamos, elegir nuestra vida y conseguir nuestros fines y la idea que tengamos de nosotros mismos, dentro del límite de nuestras capacidades; ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos investidos de la misma dignidad. ¿Cómo podría un Estado o un individuo *atreverse* a hacer algo más?, ¿o algo menos?".

# NOZICK

## I. NADIE SABE CUÁL ES LA SOCIEDAD PERFECTA

*Realmente no existe ningún criterio racional y universalmente válido para establecer cuál sea la sociedad perfecta. Por eso –afirma Nozick– la mejor sociedad es "un andamiaje para utopías, un lugar en donde la gente es libre de asociarse voluntariamente para perseguir y tratar de actuar la propia visión de una vida bella en una comunidad ideal, pero en donde nadie puede imponer a los demás la propia visión utopística".*

Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, The Lubavitcher Rebbe, Picasso, Mosé, Einstein, Hug Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dase, Gandhi, sir Hedmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colón, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, el barón Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Peter Kropotkin, ustedes y sus padres. ¿Existe realmente un género de vida que sea el mejor para cada una de estas personas? Imagínese que vivan todas juntas en cualquiera de las utopías de las que alguna vez se hayan leído descripciones particularizadas. Pruébese a describir la sociedad ideal para todas estas personas. ¿Sería agrícola o urbana? O ¿tendría grandes lujos materiales o sería austera y satisfaría sólo las necesidades principales? ¿Cómo serían las relaciones entre los sexos? ¿Habría una institución semejante al matrimonio? ¿Sería monógamo? ¿Los niños serían criados por los padres? ¿Existiría la propiedad privada? ¿La vida sería serena y segura, o llena de aventuras, de desafíos, de peligros y de ocasiones de heroísmo? ¿Habría una religión, o más de una o ninguna? ¿Qué importancia tendría en la vida de las personas? La gente afianzaría la propia vida sobre intereses privados o sobre acciones cívicas y sobre problemas de política general? ¿Se dedicaría con unidad de propósitos a tipos particulares de actuaciones y de trabajo, o de toda clase de oficios y de placeres, o más bien se dirigiría plenamente a satisfactorias actividades en el tiempo libre? ¿Los niños serían educados de manera estricta o más bien permisiva? ¿De qué se ocuparía en particular su instrucción? ¿Los deportes serán importantes en la vida de las personas (como espectadores o como practicantes)? ¿Y el arte? ¿Prevalecerán los placeres de los sentidos o las actividades intelectuales? ¿O qué cosa? ¿Habrá modas en los arreglos? ¿La gente se preocupará por embellecer el propio aspecto? ¿Cuál será la actitud ante la muerte? ¿La tecnología y las pequeñas invenciones tendrán una parte importante en la sociedad? Y así en sucesivamente.

La idea de que haya una respuesta mejor que cualquiera otra para todas estas preguntas, una sociedad en la que todos puedan vivir de la mejor manera, me parece increíble [...].

Los autores utopistas, cada uno muy confiado en las virtudes de la propia visión y en su particular rectitud, difieren (no menos de lo que discrepan las personas ya indicadas) en las instituciones y en los géneros de vida para ofrecer a la emulación [...].

La conclusión es que no existe *un* solo género de comunidad y un solo género de vida conducido en la utopía. La sociedad utópica es la sociedad de los experimentos utópicos, de muchas comunidades diferentes y divergentes en las que la gente conduce géneros diferentes de vida con distintas instituciones. Algunos tipos de comunidad serán más atrayentes que otros para la mayoría de la gente; las comunidades crecerán y se empequeñecerán. La gente abandonará unas por otras, o pasará toda su vida en una sola. La utopía es un tarimaje para utopías, un lugar en donde la gente es libre de asociarse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar la propia visión de una vida bella en una comunidad ideal, pero en la cual ninguno puede *imponer* a los demás la propia visión utopística. La sociedad utopística es la sociedad de quien es factor de la utopía. (Naturalmente, algunos pueden ser felices en donde se encuentran. No *todos* se agregarán a especiales comunidades experimentales, muchos que desde el principio se abstuvieron se sumarán a las comunidades más tarde, cuando esté claro el modo como realmente funcionan). La verdad que deseo proclamar parcialmente es que la utopía es una meta-utopía: el ambiente en que pueden ser probados experimentos utópicos; el ambiente en el que la gente es libre de hacer sus propios intentos; el ambiente que debe, en gran parte, ser realizado primero, si se quieren efectuar de manera estable otras visiones utopísticas particulares.

Tomado de: Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía.*

CAPÍTULO LVI

# MICHAEL NOVAK: PARA UNA TEOLOGÍA CATÓLICA DEL CAPITALISMO DEMOCRÁTICO

## I. *Vida y obra*

√ Michael Novak nació en Pensilvania en 1933. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y en la Catholic University of America de Washington. Su libro más influyente y más discutido es *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo* (1982).

*De socialista democrático a teólogo del capitalismo democrático de los Estados Unidos → § 1-2*

De joven socialista democrático, Novak rompió hace años con esta tradición convirtiéndose en teólogo católico del capitalismo democrático de los Estados Unidos. Este es el propósito explícito de su obra más importante: "Quisiera persuadir a muchas personas religiosas, pertenecientes a mi credo y a otros credos, que un examen serio del sistema norteamericano de economía política pone a disposición, para el futuro del pueblo judío, del pueblo cristiano y tal vez también de otros pueblos religiosos, una sabiduría de gran valor".

√ Dicha sabiduría consiste en el "capitalismo democrático". Y por *capitalismo democrático* Novak comprende tres sistemas en uno: "Una economía predominantemente de mercado; una forma de gobierno respetuosa de los derechos de la persona a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad; y un sistema de instituciones culturales animadas por ideales de libertad y justicia para todos".

*Naturaleza del capitalismo democrático → § 3*

Decir *capitalismo democrático* es, por lo tanto, decir: economía de mercado + Estado de derecho + pluralismo cultural. Es este el sistema que hoy estructura los Estados Unidos, Japón, Alemania, y otros veinte países del mundo. Es el sistema que ha producido el más difundido bienestar entre las poblaciones que lo han asumido. Es el sistema donde se ve que la economía de mercado y el

Estado de derecho viven y mueren juntos: "La democracia política en la práctica es compatible sólo con una economía de mercado".

√ El pensamiento católico no ha entendido –y en muchos casos ha hostigado– la revolución del capitalismo democrático. Y la mayoría de las veces esto ha sucedido con base en una idea de *solidaridad* mal entendida. Pero –se pregunta Novak– ante las necesidades del pobre, del hambriento, del oprimido, ¿cuál es el sistema socioeconómico más capaz de liberar de la esclavitud de la miseria y de la opresión de los poderosos?

*Los pobres y el capitalismo democrático*
→ § 4-5

A esta pregunta se puede responder con honestidad que el sistema capaz de ofrecer el más amplio bienestar y la más extensa libertad es justamente el capitalismo democrático. Ciertamente, éste no es el reino de Dios ni está libre de pecado. "Y sin embargo –afirma Novak– todos los otros sistemas de economía política conocidos hasta ahora, parecen ser peores. Una esperanza como la de aliviar la pobreza y eliminar la tiranía –quizá nuestra última y mejor esperanza– está en este tan despreciado sistema".

√ De ahí el compromiso de Novak de elaborar una *teología para el capitalismo democrático*, centrando aquellas doctrinas religiosas (la *Trinidad*: Dios es concebido como comunidad más que como individuo; la *encarnación*, la cual nos permite comprender que vivimos en un mundo en el que hay debilidad, irracionalidad, maldad; el *pecado original*: una doctrina que ilumina la mente ingenua y la defiende de las ilusiones de las reformas perfectas, realizadas por hombres perfectamente cristianos, etc.) que parecen que han influido sobre el modelo institucional que, esencialmente, es el *capitalismo democrático*.

*¿El solidarista o el capitalista realiza más la "caritas"?*
→ § 6-8

En todo caso, la doctrina teológica más elevada del cristianismo es la del *amor*. Pero ¿quién ama más a los otros: quien habla de solidaridad o quien, en cambio, movido por la ganancia, crea riquezas, puestos de trabajo y bienestar? ¿Quién es verdaderamente solidario: el solidario socialista o el capitalista liberal? He aquí la respuesta de Novak: "Un sistema de economía política imita la *caritas*, si extiende, crea, inventa, produce y distribuye riqueza, aumentando la base material del bien común; si, además, se basa en el realismo, si respeta a los individuos en cuanto a personas, si hace la vida común más activa, intensa, distinta y libre". Esto, precisamente, es lo que hace el *capitalismo democrático*.

## 1. El teólogo católico del capitalismo democrático

Michael Novak nació en 1933, en Pensilvania. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y en la Catholic University of America de Washington.

"Durante muchos años –escribió Novak– estudié con la intención de llegar a ser sacerdote católico. Cuando abandoné tal propósito, continué como laico mis estudios de historia y filosofía de la religión, la especialización que más quise y a la que me dediqué con más ahínco fue la de la 'doctrina social de la Iglesia'".

Socialista demócrata en la juventud, Novak rompió hace ya muchos años con esta tradición y se volvió el teólogo católico del capitalismo democrático de los Estados Unidos. Novak expone así las razones de este paso del socialismo al capitalismo: "La observación de las vicisitudes humanas y una reflexión más intensa en materia económica, me llevaron gradualmente a la convicción de que, a pesar de los deseos, no podía continuar siendo socialista ni siquiera 'socialista democrático'".

Autor de libros como *Freedom with Justice. Catholic social Thought and Liberal Institutions* 1984; *Will it liberate? Questions about Liberation Theology*, 1986; *This Hemisphere of Liberty. A Philosophy of the Americas*, 1990; es un libro que recoge una serie de conferencias dictadas en varios países de América Latina y de intervenciones periodísticas y televisivas. Novak ha enseñado en la Universidad de Harvard, Standford y Syracuse; es titular de la cátedra de Religion and Public Policy, en la American Enterprise Institute de Washington; en 1981 y 1982 guió en Ginebra la delegación estadounidense en la Comisión de derechos humanos de las Naciones Unidas. Su mayor renombre, sin embargo, es debido a lo que es considerado como su obra maestra *The Spirit of Democratic Capitalism* de 1982.

## 2. Significado de la principal obra de Novak

Novak formula el propósito de la obra con las siguientes palabras: "Quisiera persuadir a muchas personas religiosas, de mi mismo credo y de otros credos, de que un examen serio del sistema norteamericano de economía política pone a disposición, para el futuro, del pueblo judío, del pueblo cristiano y tal vez también de otros pueblos, una sabiduría de gran valor".

Cuando en 1982 publicó su libro, *The Wall Street Journal* escribió de él como "el estudio más importante y más original sobre las raíces del capitalismo moderno que haya aparecido en varios años". Por su parte, el editor de la versión italiana de la obra, Angelo Tosato, afirmó que "un libro como éste parece de particular interés para Italia. Si es verdad que entre nosotros el clima ha cambiado y de adverso se hace favorable al capitalismo, también es verdad que el camino hacia una

participación más solidaria y una difusión suya más completa parece aún largo y arduo; no transitable con un simple impulso emotivo".

## 3. El capitalismo democrático: su naturaleza y su importancia histórico-social

"Entre todos los sistemas de economía política que se han sucedido en el curso de la historia, ninguno ha revolucionado la perspectiva de la vida humana, prolongando su duración, haciendo posible la eliminación de la pobreza y de la carestía, ampliando en todo campo las posibilidades de elegir y afirmarse, como el capitalismo democrático". Así inició Novak su libro *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*. Por capitalismo democrático, Novak comprende tres sistemas en uno: "Una economía prevalentemente de mercado; una forma de gobierno respetuosa de los derechos de la persona a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad; y un sistema de instituciones culturales animadas por ideales de libertad y justicia para todos". Se trata, pues, de tres sistemas que funcionan como un todo; y este todo es el *capitalismo democrático*. Para mayor claridad, estos tres sistemas son: una forma de gobierno democrático, una economía basada en el mercado y oportunidades, y un sistema ético-cultural pluralista y liberal, en el sentido más amplio del término. El capitalismo democrático, dijo Novak, es el sistema social de los Estados Unidos, Japón, Alemania occidental (Novak escribió su libro antes de la caída del muro de Berlín y de la unificación alemana) y de una veintena más de países en el mundo. Novak indica una nueva precisión respecto del vínculo entre sistema político democrático y economía de mercado. Este vínculo –escribió Novak– "no es fortuito: la democracia política en la práctica es compatible sólo con una economía de mercado".


Michael Novak, el autor de *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*, en el que concilia economía de mercado y catolicismo.

A su vez, prosiguió Novak, "estos dos sistemas nutren y son el mejor alimento para una cultura liberal pluralista".

La economía de mercado ha sido el factor más revolucionario que cualquier otro, en el mundo entre 1800 y nuestros días. Esto lo reconocieron igualmente Marx y Engels. Con la economía de mercado, los hombres empezaron a entender que el bienestar podía ser producido "de modo continuo, sistemático". T. S. Ashton –en un libro editado por F. A. von Hayek, *El capitalismo y los historiadores*– puso claramente en evidencia, contra una opinión ampliamente difundida, que los obreros, con la revolución industrial, mejoraron su posición. Novak recordó que "entre 1800 y 1850 en Gran Bretaña los salarios reales aumentaron el doble y volvieron a hacerlo entre 1850 y 1900. Mientras tanto, la población se cuadriplicó y esto representó un aumento del 1.600%. Aumentó también la posibilidad de opciones personales: nuevos alimentos, bebidas, nuevas especializaciones, nuevas profesiones".

**Capitalismo democrático.** Es la forma de sociedad en la que –según Michael Novak– tres sistemas funcionan como un todo. Estos tres sistemas son: una forma de gobierno democrático (o sea, un Estado de derecho), una economía basada en la lógica del mercado y un pluralismo ético-cultural.

En palabras de Novak estos son los tres sistemas que interrelacionados constituyen el capitalismo democrático: "Una economía prevalentemente de mercado; una forma de gobierno respetuosa de los derechos de la persona a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad; y un sistema de instituciones culturales animadas por ideales de libertad y justicia para todos".

## 4. El pensamiento católico no ha entendido la revolución del capitalismo democrático

Pues bien, frente al nacimiento, la consolidación y la acción arrolladora de la economía de mercado, las iglesias –afirmó Novak– no entendieron la novedad. Éstas acusaron a la economía de mercado de materialismo e individualismo. Pío XI había dicho que la tragedia del siglo XIX estaba representada por el hecho de que la Iglesia había perdido a la clase obrera. Sólo que, subraya Novak, "una tragedia más grave fue la de no haber entendido las raíces ético-culturales de la nueva economía".

Judaísmo y cristianismo se diferencian de las otras religiones porque entienden la salvación como una vocación en la historia: "La tarea religiosa de judíos

y cristianos no es sólo la purificación de sus almas, sino la transformación del mundo [...]. San Agustín luchó porque la Ciudad de Dios fuera visible en la iglesia de los hombres. Santo Tomás de Aquino se ocupó con cuidado del gobierno de los príncipes, de la ley natural y de la virtud cívica". Es verdad que Jacques Maritain en *Reflexiones sobre América* (de 1938 luego de su permanencia en Estados Unidos) dijo que la forma social norteamericana se parecía al ideal cercano a la tradición judía y a los Evangelios, ideal que él había descrito en *Humanismo integral* (1936); sin embargo, también es verdad que el pensamiento católico "permaneció fuera y no entendió [...] la revolución del capitalismo liberal-democrático". El pensamiento católico, en líneas generales, vio en el capitalismo sólo materialismo, individualismo, egoísmo, utilitarismo, pragmatismo; e intentó oponer al personalismo, a la comunidad, al "solidarismo". Y entonces, mientras que todos los sistemas de economía (feudalismo, mercantilismo, corporativismo, socialismo, etc.), encontraron sus "simpatizantes" entre los teólogos, "ni un solo teólogo cristiano o hebreo parece haber sacado debidamente a la luz, hasta ahora, el alcance teológico del capitalismo democrático".

## 5. El capitalismo democrático es el mejor de todos los sistemas conocidos hasta ahora

El sentimiento de solidaridad, la ayuda que ha de prestarse al indigente y al hambriento son ideales cristianos (y hoy, ampliamente *humanos*) sin discusión posible. Pero, frente a las necesidades del pobre, del hambriento y del oprimido, es necesario preguntarse: ¿Qué sistema socio-económico es capaz de liberar de la esclavitud de la miseria y la opresión de los poderosos? A tal pregunta, afirma Novak, debemos responder honestamente que el mejor sistema actualmente disponible, por cuanto se sabe, es el capitalismo democrático. "El capitalismo democrático –subraya Novak– no es el reino de Dios, ni está libre de pecado. Sin embargo, todos los otros sistemas de economía política, hasta ahora conocido, parecen peores. Una esperanza como la de aliviar la pobreza y de eliminar la tiranía –quizá nuestra última, mejor esperanza– está en este despreciable sistema". [Textos 1]

## 6. Una teología para el capitalismo democrático

Es un grave error –escribió Novak– intentar unir la autoridad de la Escritura a un único sistema: "La Palabra de Dios es trascendente. Juzga todos los siste-

mas particulares y los encuentra muy deficientes". Por eso, anotó Novak: "Los teólogos de la liberación del Tercer Mundo, se equivocan hoy al unir la Escritura a una economía política socialista". Novak no busca, en efecto, caer en este error y no pretende que "el capitalismo democrático sea la práctica cuya religión son el judaísmo y el cristianismo". "El judaísmo y el cristianismo florecieron juntamente o al menos han sobrevivido en todo sistema social". "El judaísmo y el cristianismo no tienen necesidad del capitalismo democrático", aunque sea verosímil que tanto judíos como cristianos puedan ser más libres dentro del capitalismo democrático que en otros sistemas.

Hecha esta necesaria precisión, Novak busca presentar "aquellas doctrinas religiosas que parecen haber influido en la elaboración del modelo institucional, que posteriormente se reveló históricamente como propulsor de desarrollo económico, libertad política y compromiso ético-cultural". Estas son, en su opinión, las doctrinas más importantes.

1) *La Trinidad*. La doctrina de la Trinidad muestra que Dios es concebido más como comunidad que como individuo. La Trinidad es imagen de la comunidad, en cuyo seno no se pierde la individualidad. "Construir tal comunidad –escribió Novak– significa participar de la vida de Dios". En el socialismo la comunidad, es decir, el Estado, expulsa al individuo. En el capitalismo, en cambio, "el individuo es más libre de cuanto pueda ser en cualquier otra forma de economía política experimentada por la humanidad". Y en el capitalismo democrático, comunidades intermedias (familias, vecindarios, iglesias, sindicatos, empresas, escuelas, asociaciones voluntarias, etc.), se multiplican, prosperan y "llegan a ser objeto de libre opción y ofrecen una gama enorme de posibilidades. Bajo el capitalismo democrático, cada individuo es parte de muchas comunidades. La vida social de cada uno no se agota en el Estado ni es controlada por éste.

2) *La encarnación*. Una de las lecciones más profundas de la encarnación consiste –en opinión de Novak– en que "es necesario ser humildes, pensar de modo concreto, enfrentar los hechos, adiestrarse en el realismo. Al encarnarse, Dios "aceptó la condición humana, incluso en aquello que ofrece como lo peor, la muerte a manos del Estado, en circunstancias de burla y de odio". La encarnación nos hace ver que vivimos en un mundo en el que hay debilidad, irracionalidad y maldad. Y podemos esperar en un modesto progreso "pero no en una victoria definitiva sobre la irracionalidad y el pecado". Está prohibida la utopía y pensar que se tenga un modelo de sociedad perfecta y creer que pueda realizarse. "Podemos esperar en el respeto de la decencia, pero no sin vigilancia. Podemos

esperar en el sentido común y en la sabiduría práctica, en el amor simple y en la virtud heroica, pero debemos estar dispuestos a ser traicionados. Hay, infortunadamente, muchos vicios de los cuales los seres humanos son la presa".

3) La *competencia*. Novak escribió: "Es completamente coherente con la civilización judía y cristiana que en su seno aparezca la forma literaria de la autobiografía y que ella, con su trama, desarrolle imágenes de la 'ascensión del peregrino': un viaje, una competencia, un combate, una lucha contra el yo, el mundo y el demonio. En este tipo de vida está implícita la posibilidad de equivocarse e implícitas gradaciones de *más* y de *menos*. La vida está bajo el juicio. No todos son iguales. Algunos que reciben muchos talentos ganan poco: los despilfarran, los entierran; otros producen, gracias a los mismos, más de cuanto se les había dado".

Competir es *cum + petere*, es buscar conjuntamente, de modo agonista; la competencia no es un vicio. Es difícil descubrir las propias potencialidades sin "la providencial confrontación con amigos y rivales". Vivir en una época de bajos niveles "es una maldición respecto de la propia realización. Vivir entre rivales inteligentes, vivos y combativos, es un gran don para el desarrollo personal". Y sigue diciendo: "No parece contrario al Evangelio que cada ser humano luche, impulsado por la competencia, con sus semejantes, para realizar todas sus potencialidades". Así entonces, en el tribunal de Dios, el juicio que enfrente una nación rica no se referirá tanto a su riqueza, sino al uso que haya hecho de la misma: "Los ricos tienen razón de temblar. Sin embargo, si su riqueza ha sido productiva para otros, el mundo tiene razón de estarles agradecidos; por cuanto las expectativas de Dios podrían ser mayores".

4) El *pecado original*. La doctrina del pecado original "destruye toda pretensión humana de poseer virtudes diamantinas". Es una doctrina que ilumina la mente ingenua y la defiende de las ilusiones de reformas capaces de hacer al hombre perfectamente virtuoso. En el seno del capitalismo democrático no faltan vicios ni pecados. En todo caso, "creer en el pecado original no contrasta con la confianza en la mejor parte de la naturaleza humana. Adoptando un conjunto apropiado de pesos y contrapesos, la gran mayoría de los seres humanos responderá a los desafíos cotidianos con templanza, generosidad, buen sentido y ocasionalmente también con heroísmo".

5) La *división de los reinos*. El texto clásico de esta doctrina es "den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (*Mateo* 22, 21). El capitalismo democrático es pluralista. Y "esto significa que el sistema político del capitalismo democrático no puede, por principio, ser un sistema cristiano". Éste no puede ser un

sistema confesional. Y "tampoco se puede pretender que esté invadido, de manera *obligatoria*, de valores y finalidades cristianas. Cada uno de los cristianos y sus organizaciones pueden legítimamente ocuparse, con medios democráticos plasmar la existencia de la mayoría; pero deben también respetar los derechos de los demás y saber actuar con sabiduría práctica, respetando la conciencia ajena más de cuanto lo exige la sola ley". Más específicamente, luego, "buscar dirigir una economía con los más altos principios cristianos quiere decir destruir tanto la economía como la reputación del cristianismo".

## 7. Cómo se obtiene el bien común: ¿llamando a la solidaridad o por el móvil del beneficio?

Y así se llega a la sexta doctrina: la del *amor cristiano*. Para el judaísmo y el cristianismo "la doctrina teológica más alta, es la concerniente a la personalidad de Dios". *Charitas* –escribió Novak– es el nombre propio del Creador. Y el mandamiento supremo es el del amor: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (M*t* 22, 39); "Amen a sus enemigos" (M*t* 5, 44); "La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud" (R*m* 13, 10); "La mayor de todas ellas (virtudes) es la caridad" (1C*o* 13, 13). "Esto quiere decir –escribió Novak– que quien ama no debe ser posesivo, reduciendo al amado a un apéndice del propio yo. El amado es "otro": una persona autónoma. Además, el amante debe querer el *bien* del otro, no sólo apariencias de bien".

En relación con la economía, el problema, en opinión de Novak, "es el de cómo dar libre curso a la creatividad y a la productividad, pero haciendo frente al pecado". Amar a los otros, significa aceptarlos por lo que son, con su pecado "buscando, sin embargo, también el modo de transformar este pecado en acción creativa para el bien común". Pues bien, hay quien piensa que el bien común se obtiene apelando a la solidaridad social y a los más altos ideales morales; siguiendo tales ideas, se intenta construir (y se han construido) sistemas económicos típicos, por ejemplo, el socialismo. Contra tal posición, hay, sin embargo, quien está firmemente convencido de que el bien común se consigue más fácilmente si se permite a cada uno actuar de la manera que le parezca más oportuna y conservar los frutos de su trabajo. Para quienes sostienen esta posición, "el móvil del beneficio es apto para producir un más alto nivel del bien común, respetando el juicio individual de los actores económicos. Entre éstas más arriesgan e invierten, mayor es el rédito que pueden obtener. La mayor parte de ellos no será egoísta con este

rédito", pues lo pondrá de nuevo en circulación. Si ellos sepultan su talento o lo despilfarran, es una elección que ellos hacen; pero difícilmente serán considerados buenos administradores. La idea es que mayores incentivos estimularán mayor actividad económica. Cuanto más económicamente activa sea la mayoría de los ciudadanos, tanto más alto será el grado de prosperidad común".

Para la teoría socialista, el rico se hace cada vez más rico y el pobre cada vez más pobre; y el pobre es cada vez más pobre, porque el rico se hace más rico. Para el capitalismo democrático, tales ideas son simplemente erradas. La actividad económica es la que crea riqueza, más crece la actividad económica, más crece la riqueza. La teoría del capitalismo democrático "no sostiene que los trabajadores económicos son iguales por talento, juicio, aplicación y fortuna ni se espera que los resultados sean iguales. Sin embargo, sostiene que la actividad económica, de pocos y de muchos, es benéfica no sólo para los actores económicos, sino para toda la comunidad".

## 8. ¿Quién, en verdad, es solidario: el socialista o el capitalista?

¿Quién, pues, es *en verdad*, solidario: el socialista o el capitalista? Esta es la respuesta de Novak: "Un sistema de economía política imita la *charitas*, se expande, crea, inventa, produce y distribuye riqueza, acrecentando la base material del bien común; si, además, se basa en el realismo, si respeta a los individuos en cuanto personas, si vuelve la vida común más activa, intensa variada y libre. Un sistema económico que hace a los individuos dependientes, no es en verdad, un ejemplo de *charitas*, como no lo es el amante, cuyo amor fortalece la dependencia. Un sistema colectivista, que no respeta a los individuos como fuentes distintas de comprensiones y de opciones, no es un ejemplo de *charitas* como no lo es tampoco una colmena o una manada de bueyes". Ciertamente, el capitalismo democrático no está a la altura de la concepción judía del reino de Dios. Pero él, afirma Novak, "jamás ha pretendido estarlo". En todo caso, él acepta gustosamente, ser juzgado a la clara luz del reino de Dios". Es un sistema acuñado de tal modo que puede ser constantemente reformado y transformado: él solo, entre los sistemas conocidos, posee al interior los recursos para transformarse y corregirse de modo pacífico. El capitalismo democrático es un sistema que "crea una sociedad no coercitiva, un lugar de libertad, en cuyo interior los individuos y los pueblos están llamados a realizar, mediante métodos democráticos, la vocación en la cual cada uno cree que ha sido llamado".

El talón de Aquiles del capitalismo democrático está en haber mencionado al espíritu humano; no haber tenido teóricos que sacaran a la luz el bien que procura a la humanidad, que hicieran ver la consonancia con los ideales más nobles. Precisamente, ésto es lo que ha intentado hacer Michael Novak con su obra: hacer entender la superioridad moral de un sistema –el capitalismo democrático– que, aun habiendo mostrado en la práctica que es mejor, ha sido objeto de insultos y acusaciones por parte de una fila innumerable de intelectuales de izquierda (y de derecha).

# NOVAK

## 1. SÓLO ES NUESTRA LA RESPONSABILIDAD DE REDUCIR LA MISERIA Y EL HAMBRE

*Economía de mercado y solidaridad: este es el binomio teórico que atraviesa la producción científica de* Michael Novak. *"El capitalismo democrático no es el reino de Dios ni está libre de pecado. Y sin embargo, los otros sistemas de economía política conocidos hasta ahora, parecen peores".*

El padre Arthur McGovern explica así el reciente resurgimiento del atractivo del marxismo entre los intelectuales católicos norteamericanos: "Muchos cristianos se sienten profundamente turbados por las condiciones que imperan en el mundo, por la amplia brecha que separa a los pueblos ricos y opulentos de los que viven en una desesperada indigencia, por los grandes gastos en armamentos militares y en bienes suntuarios al par que no se satisfacen necesidades humanas básicas, por el creciente poder de las empresas gigantescas y por una cultura que socava los valores cristianos y las auténticas necesidades del hombre".

Estos sentimientos también a mí me inspiran, pero si uno pone en primer plano en su mente las necesidades materiales de los pobres, los hambrientos y los oprimidos, en vez del propio estado de ánimo, se debe preguntar: ¿cuál es la forma más eficaz y práctica de incrementar la riqueza de las naciones? ¿Cuál es el origen de la riqueza? He llegado a pensar que el sueño del socialismo democrático es inferior al sueño del capitalismo democrático y que la superioridad de este último en la práctica concreta es innegable.

Hoy creo que el socialismo democrático es incoherente. Es compatible con la democracia sólo allí donde aún restan grandes elementos de capitalismo democrático. La cuestión del planeamiento ya no divide a los socialistas democráticos de los capitalistas democráticos. Planear por adelantado es un fenómeno humano general, y no sólo deben hacerlo los agentes económicos sino también los políticos. El debate gira, en primer lugar, en torno de la naturaleza del Estado (los límites de la política) y en segundo lugar, en torno del grado de independencia que puede concederse a los agentes económicos. Muchos socialistas democráticos se han unido a los capitalistas democráticos en su crítica de la planificación estatal burocrática y centralizada. ¿Cuál es, entonces, la nueva teoría socialista democrática del Estado? Si una economía es planificada –vale decir, si lo es coactivamente– no puede ser democrática; si es democrática –vale decir, si es moldeada por las comunidades locales– no puede ser pla-

nificada centralmente. En este último caso, tendría un *parecido* muy grande con una economía capitalista democrática.

Las concepciones de los socialistas democráticos acerca de la virtud son elocuentes, pero en lo que atañe a las instituciones políticas y económicas, me parecen nostálgicos y añorantes. Como lo fueron las mías antaño, sus imágenes sobre el futuro participatorio han sido extraídas de las asambleas pueblerinas del siglo XVIII y sus imágenes de la comunidad se basan en la antigua vida aldeana. Se muestran hostiles al capitalismo, pero sus formulaciones sobre el crecimiento económico futuro son imprecisas. Su punto fuerte es el análisis del sistema moral-cultural, su punto débil el análisis político y, en especial, el económico. Por añadidura, esta debilidad ya no es una mera inocencia, sino que se presenta como una involuntaria anticipación de la tiranía. Las medidas que ellos propugnan amplían invariablemente el poder del Estado. Considerar el futuro como una cálida y maternal presencia que nos está esperando allí adelante y la ensoñación socialista como un sistema humanitario y benevolente es ignorar decenas de ejemplos históricos. Los antecedentes de los socialismos que hoy existen hablan bien a las claras, y no menos claro es el pronóstico de los socialismos futuros. Por buenas intenciones que hayan tenido sus partidarios, las estructuras que sus acciones construyen auguran un incremento de la pobreza y una legitimación de la tiranía.

Queda por destacar un punto. El capitalismo democrático, joven como es, ha cambiado con frecuencia. Al procurar comprender nuestro actual sistema, no ha sido mi intención repasar en su totalidad la tradición de los historiadores del capitalismo, los cuales casi todos han sido anticapitalistas, por lo menos en grado moderado. Es indispensable que se efectúe una revisión crítica de dicha tradición. Todos nosotros hemos heredado con nuestra educación prejuicios que están a la vista. John Locke escribió una vez que los inventores de nuevos procesos económicos y productos (p. ej., la quinina) fueron mayores benefactores de la humanidad que los antiguos dispensadores de caridad. Existe una urgente necesidad de someter a un examen más ecuánime a aquéllos a quienes los humanistas, con malicia apenas oculta, atacaron rotulándolos "los barones ladrones". Aun a los dueños de las minas que desempeñaron un papel tan detestable en Lattimer debe acreditárseles, con toda justicia, el genio inventivo que abrió nuevos mundos incluso para los "explotados" por ellos. Ninguna élite sobre la Tierra ha carecido de víctimas, pero no todas las élites han liberado y enriquecido a la muchedumbre de la misma manera. Y muy pocas veces se las ha sometido a un enjuiciamiento honesto y preciso.

No obstante, quise dejar de lado esas cuestiones. No estoy tratando de reinterpretar el pasado, sino de entender el presente. Más exactamente, estoy tratando de entender, dentro del presente, aquellos ideales institucionales y fuentes

sistémicas con los cuales se puede plasmar un futuro mejor. Si el lector prefiere seguir suponiendo que el cuadro convencional de la explotación de los pobres por los "capitales de industria" es ecuánime y no exige ningún cuestionamiento molesto, que lo haga. Yo mantendré mi escepticismo acerca de las descripciones históricas convencionales. Mi atención está encaminada hacia el futuro.

Este libro |*El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*|, como su tema, está dividido en tres partes. En la Parte I, trato de formular en palabras las creencias dinámicas estructurales en que está imbuido el capitalismo democrático: su *Geist*, su espíritu viviente. En la Parte II, examino sucintamente lo que hoy queda de las ideas socialistas, como para atisbar por contraste, cual en un espejo, una concepción opuesta al capitalismo democrático. En la Parte III intento suministrar, al menos, los comienzos de una perspectiva religiosa sobre el capitalismo democrático. En gran medida me tengo que ocupar aquí de enfoques teológicos opuestos, nuevamente a modo de contraste. Es mi intención persuadir a muchos individuos religiosos, de mi propio credo y de otros, de que un examen ecuánime del sistema norteamericano de economía política ofrece un saber de gran valor para el futuro de los judíos, los cristianos y tal vez otros pueblos religiosos.

El capitalismo democrático no es el "reino de Dios" sobre la Tierra, ni es tampoco un sistema en el que esté ausente el pecado, pero todos los otros sistemas de economía política conocidos son peores. En aquel menospreciado sistema radican las mayores esperanzas que tenemos de aliviar la pobreza y eliminar la tiranía opresiva –tal vez nuestra última esperanza de lograrlo– Una corriente interminable de inmigrantes y refugiados han venido en busca de este sistema, pueblos que lo han imitado en distantes lugares del planeta parecen andar mejor que otros que no lo han hecho. ¿Por qué podemos, entonces, formular esto que tanto atrae y que tan bien funciona?

Merced a la labor pionera y solitaria de John Courtney Murray, la experiencia de libertad religiosa bajo el capitalismo democrático ha conseguido finalmente, tras mucha resistencia, enriquecer el patrimonio de la Iglesia católica. De la misma manera, confío en que los argumentos en favor del "sistema natural de la libertad" enriquecerán un día la concepción que tiene la Iglesia sobre la economía política.

El mundo, tal como lo enfrentó Adán después del Edén, hizo que la humanidad padeciera hambre y miseria durante milenios. Ahora que han sido decodificados los secretos del progreso material continuo, la responsabilidad de eliminar el hambre y la miseria ya no es de Dios, sino nuestra.

Tomado de: Novak, M. *El espíritu del capitalismo democrático*. Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, pp. 25-28.

# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## *Capítulo XLV: Las ciencias humanas en el siglo XX*


### Textos

**Piaget:** *Lo sviluppo mentale del bambino e altri saggi di psicologia*. Einaudi, Turín, 1967, 1972[6]; *Psicología del niño*. Morata, Madrid, 1969; *La representación del mundo en el niño*. Morata, Madrid, 1981.

**Saussure:** *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 2005.

**Chomsky:** *Intervista su linguaggio e ideologia*. Laterza, Bari, 1977; *Conoscenza e libertà*. Einaudi, Turín, 1993; *Le strutture della sintassi*. Laterza, Bari, 19833; *El conocimiento del lenguaje*. Altaya, Barcelona, 1994.

**Mannheim:** *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

**Kelsen:** *Problemas escogidos de la teoría pura del derecho*. Guillermo Kraft, 1952.

**Perelman:** *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Gredos, Madrid, 1989; *El imperio retórico: retórica y argumentación*. Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1997.

### Literatura

Para la **psicología del siglo XX:** Katz, David. *Psicología de la forma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1945; Foss, Brian M. *Nuevos horizontes en psicología*. Fontanella, Barcelona, 1969.

Para **Piaget:** Lerbert, Georges. *Qué ha dicho verdaderamente Piaget*. Doncel, 1972; aa.vv. *J. Piaget e le scienze sociali*. La Nuova Italia, Florencia, 1973.

Para la **lingüística del siglo XX** y **Chomsky:** Heilmann, L. y Rigotti, E. *La linguistica: aspetti e problema*. Il Mulino, Bolonia, 1975; Lyons, J. *Guida a Chomsky*. Rizzoli, Milán, 1980.

Para la **antropología cultural:** aa.vv. *Il concetto di cultura*. Einaudi, Turín, 1970; Tentori, Tullio. *Antropología cultural*. Herder, Barcelona, 1980.

Para **Mannheim** y la **sociología del conocimiento:** Morra, G. *La sociologia della conoscenza*. Città Nuova Editrice, Roma, 1976.

Para **Kelsen:** Bobbio, N. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Edizioni di Comunità, Milán, 1965.

Para **Perelman:** Bobbio, N. *Prefazione* a Perelman, C y Olbrechts, L. *Tratatto sulla argomentazione*. Einaudi, Turín, 1966.

## *Capítulo XLVI: Marginalismo austríaco y Keynes*

### Textos

**Menger:** *Il metodo nella scienza economica*. Utet, Turín, 1937; *Gli errori dello storicismo*. Rusconi, Milán, 1991; *Principios de economía política*. Unión Editorial, Madrid, 1997.

**Böhm-Bawerk:** *Storia e critique delle teorie del capitale*, vol. I. Archivio Guido Izzi, Roma, 1986.

**von Wieser:** "Il valore naturale". En: *Opere*, edición de E. Franco Nani. Utet, Turín, 1982; *La fine dell'Austria*, edición de E. Grillo. Archivio Guido Izzi, Roma, 1989.

**von Mises:** *El socialismo análisis económico y sociológico*. Hermes, México, 1961; *Problemi epistemologici dell'economia*. Armando, Roma, 1988; *La mentalidad anticapitalista*. Unión Editorial, 1983; *La acción humana: tratado de economía*. Unión Editorial, 1995.

**von Hayek:** *L'abuso della ragione*. Vallecchi, Florencia, 1967; *La società libera*. Vallecchi, Florencia, 1969; *Legge, legislazione e libertà*. Il Saggiatore, Milán, 1986; *Camino de servidumbre*. Alianza, Madrid, 2000.

**Keynes:** *La fine del lasciar fare*. Utet, Turín, 1971; *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Planeta, Madrid; Agostini, Barcelona, 1993.

### Literatura

Para **la Escuela austriaca:** Saltari, E. (editor). *Nascita e sistemazione dell'economia marginalista*. Loescher, Turín, 1978; Ricossa, S. *Cento anni di clasici dell'economia*. Rizzoli, Milán, 1991.

Para **Menger:** Cubeddu, Raimondo. *La filosofía de la escuela austríaca*. Unión Editorial, Madrid, 1997; Antíseri, Dario. "Metodologia delle scienze sociali e teoria della politica nella Scuola marginalista austriaca". En: Abbagnano, N. *Storia della filosofia*. Vol. IV. Utet, Turín 1994.

Para **von Mises:** Infantino, Lorenzo. *El orden sin plan: las razones del individualismo metodológico*. Unión Editorial, 2000.

Para **von Hayek:** Butler, E. *Friedrich A. Hayek*. Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1983; Cubeddu, R. *Il liberalismo della Scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*. Morano, Nápoles-Milán, 1992; *Tra Scuola austriaca e Popper*. Esi, Nápoles, 1966.

Para **Keynes:** Harrod, R. F. *La vita di J. M. Keynes*. Einaudi, Turín, 1963.

## *Capítulo XLVII: Freud y el movimiento psicoanalítico*

### Textos

**Freud:** *Autobiografía: historia del movimiento psicoanalítico*. Alianza, Madrid, 1969; *La interpretación de los sueños*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1984$^2$; *Introducción al psicoanálisis*. Sarpe, Madrid, 1984; *Psicopatología de la vida cotidiana*. Alianza, Madrid, 1966; *Tótem y tabú*. Alianza, Madrid, 1999.

**Adler:** *Práctica y teoría de la psicología del individuo*. Paidós, Buenos Aires, 1953.

Literatura

Para **Freud** y el **psicoanálisis:** Roazen, Paul. *Freud: su pensamiento político y social*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970; Ancona, Leonardo. *El psicoanálisis*. Eds. Iberoamericanas, Madrid, 1967.

Para **Adler:** Dreikurs, R. *Lineamenti della psicologia di Adler*. La Nuova Italia. Florencia, 1968.

Para **Jung:** aa. vv. *Jung e la cultura europea*. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1974.

## Capítulo XLVIII: El estructuralismo

Textos

**Lévi-Strauss:** *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964; *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona, 1991.

**Foucault:** *Las palabras y las cosas*. Siglo Veintiuno, México, 1982.

**Lacan:** *Escritos*. Siglo Veintiuno, México, 1984.

Literatura

Para **Lévi-Strauss:** Moravia, S. *La ragione nascosta. Scienze e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*. Sansoni, Florencia, 1972; Nannini, S. *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*. Il Mulino, Bolonia, 1981.

Para **Foucault:** Corradi, E. *La filosofia della "morte del'uomo". Saggio sul pensiero di M. Foucault*. Vita e Pensiero, Milán, 1977; aa. vv. *Effetto Foucault*. Feltrinelli, Milán, 1986; Raichman, J. *Michel Foucault: la liberta della filosofia*. Armando, Roma, 1987; Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.

Para **Lacan:** Palmier, J. M. *Guida a Lacan*. Rizzoli, Milán, 1975; Francioni, M. *Psicoanalisi lingüistica ed epistemologia en Jacques Lacan*. Boringhieri, Turín, 1978; Rella, F. *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*. Feltrinelli, Milán, 1978; Galati, M. *Teoria del linguaggio e prassi analitica in J. Lacan*. Milán, 1981.

## Capítulo XLIX: Lógica, matemática, biología en el siglo XX

Dado el carácter de los temas tratados en esta parte, que se centran esencialmente en argumentos específicos, consideramos oportuno ofrecer sólo las referencias bibliográficas de índole crítico, útiles para ampliar y clarificar los conceptos expuestos en el texto.

Literatura

Para la **matemática** y la **lógica del siglo XX:** Carruccio, E. *Matematica e logica nella storia del pensiero contemporaneo*. Gheroni, Turín, 1958; Agazzi, Evandro. *La lógica simbólica*. Herder, Barcelona, 1979.

Para la **física del siglo** XX y **Einstein:** aa.vv. *Albert Einstein scienziato e filosofo*. Boringhieri, Turín, 1958; Heisenberg, Werner. *Física y filosofía*. La Isla, Buenos Aires, 1959; Hoffmann, B. A. *Einstein creatore e ribelle*. Bompiani, Milán, 1977.

Para la **biología del siglo XX:** Dunn, C. C. *Breve storia della genetica*. Isedi, Milán, 1978

## Capítulo L: La filosofía de la ciencia entre las dos guerras

### Textos

**Schlick:** *Tra realismo e neopositivismo*. Il Mulino, Bolonia, 1974.

**Neurath:** *Sociologia e neopositivismo*. Ubaldini, Roma, 1968; *Empiricism and Sociology*. Reidel, Dordrecht, 1973.

**Carnap:** *La construcción lógica del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1988; *Sintassi logica del linguaggio*. Silva, Milán, 1966; *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*. En: AA. VV. *Il neoempirismo*. Utet, Turín, 1999.

**Bridgman:** *La natura della teoria fisica*. La Nuova Italia, Florencia, 1965; *La logica della fisica moderna*. Boringhieri, Turín, 1977.

**Bachelard:** *Epistemología*. Anagrama, Barcelona, 1973; *El nuevo espíritu científico*. Nueva Imagen, México, 1985[2].

### Literatura

Para el **neopositivismo** en general: Weinberg, J R. Introduzione al Positivismo logico. Einaudi, Turín, 1975; Barone, F. *Il Neopositivismo logico*. 2 vol. Laterza, Roma-Bari, 1977; Feigl, H. *Il circolo di Vienna in America. La filosofia americana contemporanea*. Armando, Roma, 1980. Véase también: Russel, B. *Significato e verità*. Longanesi, Milán, 1963.

Para **Carnap:** Pasquinelli, A. *Introduzione a Carnap*. Laterza, Bari, 1972.

Para **Brigdman:** Cermignani, B. *Introduzione a P. W. Bridgman. La critica operazionale della scienza*. Boringhieri, Turín, 1969.

Para **Bachelard:** Sertoli, G. *Le immagini e la realtà. Saggio su Gaston Bachelard*. La Nuova Italia, Florencia, 1972; Dionigi, R. *Gaston Bachelard*. Marsilio, Padua, 1973; Botturi, F. *Struttura e soggettività*. Op. cit.; Redondi, P. *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*. Mondadori, Milán, 1978.

## Capítulo LI: Popper

### Textos

**Popper:** *Scienza e filosofia*. Einaudi, Turín, 1969; *Miseria dello storicismo*. Feltrinelli, Milán. *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Paidós, Barcelona, 1983; *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1962; Einaudi, Turín, 1978; *Post scriptum a la lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1994; *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Tecnos, Madrid, 1988; *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*. Tecnos, Madrid, 1977; *Tutta la vita è risolvere problemi*. Rusconi, Milán, 1996; *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Ibérica Ediciones, 2006.

### Literatura

Antíseri, D. *Karl R. Popper: epistemologia e società aperta*. Armando, Roma, 1972; *Regole della democracia e logica della ricerca*. Armando, Roma, 1977; Pera, M. *Popper e la scienza sulle palafitte*. Laterza, Roma-Bari,

1982; NEGRI, A. *Il mondo dell'insicurezza. Dittico su Popper*. Angeli, Milán, 1983; BRESCIA, G. *Epistemologia ed ermeneutica nel pensiero di Karl Popper*. Selena, Fasano, 1986.

## Capítulo LII: Epistemología pospopperiana

### Textos

**Kuhn:** *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, Turín, 1969; *La revolución copernicana*. Ariel, Barcelona. 1978.

**Lakatos:** *Pruebas y refutaciones: la lógica del descubrimiento matemático*. Alianza, Madrid, 1994; *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza, Madrid, 1983.

**Feyerabend:** *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel, Barcelona, 1981; *La ciencia en una sociedad libre*. Siglo Veintiuno, 1982; *Dialogo sul metodo*. Laterza, Roma-Bari, 1989.

**Laudan:** *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*. Armando, Roma, 1979; *La scienza e i valori*. Laterza, Roma-Bari, 1987.

**Agassi:** *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*. Borla, Roma, 1983.

**Watkins:** *Libertà e decisione*. Armando, Roma, 1980; *Tre saggi su "scienza" e "metafisica"*. Borla, Roma, 1983.

### Literatura

Para la **epistemología contemporánea** en general: AA.VV. *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*. Armando, Roma, 1977; ANTÍSERI, D. *Perché la metafisica è necesaria per la scienza e dannosa per la fede*. Queriniana, Brescia, 1980; AA. VV. *Critica e crescita della conoscenza*. Feltrinelli, Milán, 1981; BARONE, F. *Immagini filosofiche della scienza*. Laterza, Roma, Bari, 1983.

## Capítulo LIII: Protagonistas de la filosofía teórica norteamericana contemporánea

### Textos

**Quine:** *Il problema del significato*. Ubaldini, Roma, 1966; *Palabra y objeto*. Labor, 1968; *I modi del paradosso*. Il Saggiatore, Milán, 1975; *La relatività lingusitica e altri saggi*. Armando, Roma, 1986.

**Rorty:** *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos, Madrid, 1996; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 1995; *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*. Laterza, Roma-Bari, 1989; *Scritti filosofici II*. Laterza, Roma-Bari, 1993.

**Putnam:** *Verità e etica*. Il Saggiatore, Milán, 1982; *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid, 1988; *Mente, linguaggio e realtà*. Adelphi, Milán, 1987; *La sfida del realismo*. Garzanti, Milán, 1991; *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo*. Gedisa, 1995.

**Bartley:** *Wittgenstein e Popper maestri di scuola*. Armando, Roma, 1974; *Come demarcare la scienza della metafisica*. Borla, Roma, 1983; *Ecologia della razionalità*. Armando, Roma, 1990.

**Grünbaum:** *I fondamenti della psicoanalisi*. Il Saggiatore, Milán, 1988. *Pisoanalisi. Obiezioni e risposte*. Armando, Roma, 1988.

Literatura

Para **Quine:** Parrini, P. *Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*. La Nuova Italia, Florencia, 1976.

Para **Rorty:** Restaino, R. *Filosofía e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*. Angeli, Milán, 1990.

Para **Putnam:** Dell'Ultri, M. *Le vie del realismo*. Angeli, Milán, 1992.

Para **Bartley:** Petroni, A. M. "Il non-giustificazionismo di William W. Bartley III". En: aa. vv. *Un'introduzione all'epistemologia contemporanea*. Cleup, Padua, 1987; Antiseri, D. "Il racionalismo critico di W. W. Bartley III". En: Abbagnano, N. *Storia della filosofia*. vol. 4 Utet, Turín, 1994.

Para **Grünbaum:** Parrini, P. *Linguaggio e teoria*. Op. cit.

## *Capítulo LIV: Rawls*

Textos

**Rawls:** *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Literatura

Patriarca, M. *John Rawls: che cosa merita l'uomo*. Armando, Roma, 1985; Veca, S. *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Il Saggiatore, Milán, 1988.

## *Capítulo LV: Nozick*

Textos

**Nozick:** *Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988; *Spiegazioni filosofiche*. Il Saggiatore, Milán, 1987; *La vita pensata*. Mondadori, Milán, 1990.

Literatura

Borradori, Giovanna. *Conversaciones filosóficas: el nuevo pensamiento norteamericano*. Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1996.

## *Capítulo LVI: Novack*

Textos

**Novack:** *El espíritu del capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos, 1983; *Verso una teologia dell'impresa*. Liberilibri, Macerata, 1996.

Literatura

**Tosato,** A. *Presentación* de la edición italiana del libro de Michael Novack, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*; Antíseri, D. *Prefacio* del libro de Michael Novack, *Verso una teologia dell'impresa*. Op. cit.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]



[1] En este índice:

– Aparecen en versalita los nombres de los filósofos y de los hombres de cultura pertinentes en el desarrollo del pensamiento occidental. En negrita se indican las páginas en las que se trata temáticamente al autor y en cursiva las páginas de los textos.

– Aparecen también en cursiva los nombres de los críticos.

– En caracteres normales aparecen todos los nombres que no pertenecen a las clasificaciones anteriormente mencionadas.

# ÍNDICE DE MATERIAS

# ÍNDICE GENERAL

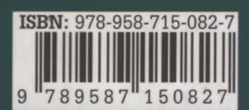
Decimonovena parte
GRANDES PROTAGONISTAS DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA NORTEAMERICANA CONTEMPORÁNEA



Vigésima parte
INDIVIDUO, MERCADO Y ESTADO EN LA POLITOLOGÍA NORTEAMERICANA CONTEMPORÁNEA: RAWLS, NOZICK, NOVAK

El presente volumen abarca las implicaciones filosóficas del desarrollo de las ciencias humanas en el siglo XX, así como de las ciencias naturales, las matemáticas y la física. Igualmente, comprende la epistemología contemporánea en sus orígenes y evolución, y hace un recorrido por los grandes protagonistas de la filosofía teórica norteamericana. El texto concluye con el tema individuo, mercado y Estado en la politología americana contemporánea.

Como es propio de esta *Historia de la filosofía*, este volumen contiene la exposición de los autores de la misma, recurre a los textos fundamentales en que se apoya la obra, de modo que el lector puede seguir, en sus propias palabras, las argumentaciones fundacionales. Así mismo, el texto presenta cuadros sinópticos, mapas conceptuales e ilustraciones que permiten que la lectura sea no sólo clara, ilustrativa, sino también rigurosa, problematizadora e inductora tanto de la reflexión como de nuevos caminos para investigar.


ISBN: 978-958-715-082-7

